

حاشية امام المحققين وقدوة السالكين  
شمس الشريعة وبدر الحقيقة العلامة شيخ  
الاسلام الشيخ عبد الله الشرقاوى على  
شرح الامام العلامة الهدهدى  
على السننوسية  
رحمهما الله  
آمين

(وبالهامش الشرح المذكور)

طبع بمطبعة دار احياء الكتب العربية

« على نفقة اصحابها »

عيسى البائى الحلبي وشركاه

بحوار سيدنا الحسين بمصر

( ٨٤ — ٢ — جاد الثاني سنة ١٣٤٤ )

٥٧١

ISSA EL-BABY EL-HALABY & Co.  
P. O. B. Ghourieh No. 26 Cairo, Egypt.



حاشية امام المحققين وقدوة السالكين  
شمس الشريعة و بدر الحقيقة العلامة شيخ  
الاسلام الشيخ عبد الله الشرقاوي على  
شرح الامام العلامة الهدهدي  
على السننوسية  
رحمهما الله  
آمين

(وبالهامش الشرح المذكور)

طبع بمطبعة دار الحياة في الكويت  
« على نفقة أصحابها »  
عيسى البابي الحلبي وشركاه  
بجوار سيدنا الحسين بمصر

( ٨٤ — ٢ — جاد الثاني سنة ١٣٤٤ )

٥١١

ISSA EL-BABY EL-HALABY & Co.  
P. O. B. Ghourieh No. 26 Cairo, Egypt.

وَالْهَيْكُلُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ  
الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المتوحد في جلال ذاته المتعز في نعوت جبروته عن شوائب النقص وسماته الفعل لما يريد فلا معارض لما قضاه ولا راد لطلباته والصلاة والسلام على سيدنا محمد واسطة عقد النبيين والمرسلين الصادق المبلغ لا مرر به الامين وعلى آله وأصحابه والتابعين وتابعيهم باحسان الى يوم الدين ﴿أما بعد﴾ فيقول كثير المساوي عبد الله بن حجازي المشهور بالشرق اوى قد طلب مني بعض الاخوان أن أكتب على شرح العلامة الشيخ محمد بن منصور الطهري على أم البراهين المسماة بالصغرى للعلامة أبي عبد الله محمد بن الولي الصالح يوسف السنوسي المالكي المغربي في التفسير حاشية تتضمن توضيح ما كتبه عليه شيخنا علامة الزمان وفريد العصر والاوان شيخ الاسلام الشيخ علي العدوي الصعدي لقصور فهم غالب الناس عن استطلاع طوابع ذلك لما حوى من التحقيق الذي لم يوجد في غيره فاجبتهم الى ذلك وان كنت لست أهلا لما هنالك وضمنت اليه فوائده سمعتها منه حال قراءته لذلك الكتاب وبعض مسائل مما كتب عليه من حواش وشرح جاءت بحمد الله حاشية نفيسة جامعة جعلها الله تعالى خاتمة لوجه الكريم ورفع بها النفع العميم كما نفع باصولها آمين \* والطهري منسوب لعرب اهدة قبيلة بمصر من قبائل اقليم البحيرة والسنوسي منسوب لبني سنوس قبيلة معروف بالمغرب ولا اصل لقول من نسبته الى سنوسة وهي بلدته التي نشأ بها العدم وجود بلد بالمغرب تسمى بذلك وهو حسني نسبة الى الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهما من جهة أم أبيه وهو ممن أظهر الله به الدين وأسس أصوله وتبحر في العلوم كلها وبلغ من الورع والزهد الغاية القصوى وتأليفه كثيرة تبلغ خمسة وأربعين منها اشرحه الكبير المسمى بالمغرب المستوفي على الخوفي كثير العلم الفقه وهو ابن تسع عشرة سنة وتعجب منه شيخه حين رآه وأمره باخفائه حتى يكمل سنه ثلاثين سنة لئلا تأخذه العين وقال لا نظير له فيما أعلم ودعاه توفى يوم الاحد بعد عصر الثامن عشر من جادى الآخرة سنة خمس وتسعين وثمانمائة وعمره ثلاث وستون سنة وفاحرج المسك بنفس موته وقبره مشهور في تلمسان يزار قل أن يوجد على وجه الارض تأليف يفيد معرفة الله تعالى بالبراهين للقاطعة في أقرب زمان مؤيدة بالسنة والقرآن مثل عقائده لاسيما هذه العقيدة فانها أحسن مؤلفاته وأجعبها وقد مدحها مصنفها بقوله انها صغيرة الجرم كثيرة العلم محتوية على جميع عقائد التوحيد

لا يعدل عنها بعد الاطلاع عليها والاحتياج لما فيها الا من هو من المحر ومين اذ لا نظير لها فيما علمت وهي بفضل  
الله تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين اه وكان بعض المحققين يقرأها للناس في مجلس واحد كل يوم جمعة  
ويقول لا بد منها للمبتدئ وقد ألف أبو عبد الله محمد بن عمر الملا في تلميد المصنف مجلدا في مناقبه وحكي فيه عنه  
أنه قال ان صاحبه محمد بن سحزي رأى صاحبه من أهل العلم بعد موته فسأله عما القيه من منكر ونكير  
فقال سألاني عن ديني وعمائرته من كتب التوحيد فقلت قرأت عقيدة فلان وعقيدة فلان فقال له بغضب  
وتهديد لا شيء علمت قرأت عقيدة السنوسي أو قال لاسيدي محمد السنوسي فقال لها قد قرأت غيرهما من العقائد  
فقالا وهلا قرأتها لو قرأتها لكفتك عن غيرها وقالوا لوقصرت عليها لاستغنيت بها عن غيرها وضرباه بمقمع  
من حديد ضربتني أو ثلاثا وانما كان الضرب والعقاب لعدم قراءتي لها مع أنني قد كنت أعرف التوحيد  
بالبراهين القطعية فكيف حال المقلد أو الجاهل (فان قلت) لا عقاب على المباح (قلت) ان غالب المصاب  
من الامراض الباطنية فلهذه انضم لعدم قراءتها صراطى كتنقيص للشيخ أو اعتراض عليه لان المعاصرة  
صعبة وتركه تسمية الميت ستراعليه وحكي عنه أيضا أنه أخبر ان بعض الصالحين روى في المنام بعد موته ف قيل  
ما فعل الله بك فقال ادخلني الجنة ورأيت سيدنا ابراهيم الخليل يقرى عقيدة سيدى محمد السنوسي  
للصبيان يقرؤها في الاولواح ويجهرون بقراءتها قال الراوى وأظنه قال العقيدة الصغرى قال المؤلف رحمه  
الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) افتتح كتابه بالبسملة بتركها واقتداء بكتب الله المنزلة وعمل بقوله صلى  
الله عليه وسلم كل امرئ بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو قطع أى كل فعل ولو قوليا لا نذكر  
البسملة في أوله فهو قليل البركة فيستحب الاتيان بها في كل أمر يهتم به شرعا موصولة انه ليس ذكر محض ولا  
جعل للشارع له مبدء كوضوء وغسل وجاع وسفر والله اسم للذات العلية وهو الاسم الاعظم وعدم الاجابة  
عند الدعاء به لقد شر وطها انى أعظمها كل الحلال وقد أوحى الله تعالى الى موسى يا موسى ان أردت أن  
يستجاب دعاؤك فصن بطنك عن الحرام وجوارحك عن الآثام والرحن كثير الرحمة أى الاحسان أو ارادته  
بالنعم العظيمة ورحته تعالى عامة لجميع المخلوقات فينبغي موافقته بالموااساة لهم فنرحمهم رحمه الله قال كعب  
الاحبار مكتوب في الانجيل يا ابن آدم كما ترحم كذلك ترحم فكيف ترجو أن يرحمك الله وانت لا ترحم عباد الله  
وروى الغزالي في النورم فقل له ما فعل الله بك قال أوقفني بين يديه وقال بم جئتني فذكرت أنواعا من الطاعات  
فقال ما قبلت منها شيئا كذلك جلست تكتب فسقطت ذبابة على القلم فتركتها تشرب من الحبر رجة لها  
فكسار حتم رجتك اذهب فقد غفرت لك والرحيم الكثير الرحمة بالنعم الحظيرة ذكر عقب الرحمن اشارة  
الى أنه يسئل الاشياء الحقيرة منه كما تطلب منه الاشياء العظيمة فقد أوحى الله تعالى الى موسى يا موسى  
لا تخش منى بخلا أن تسألنى عظيما ولا تستخ ان تسألنى صغيرا اطلب منى الدقة والعلف لسانك يا موسى أما  
علمت أنى خلقت الخردلة فافوقها وانى لم أخلق شيئا الا وقد علمت أن الخلق يحتاجون اليه فن يسألنى مسئلة  
وهو يعلم انى قادر أعطى وأمنع أعطيته مسألته مع المغفرة والصحيح أن المقدرات في القرآن كتعلق البسملة  
ليست منه وان كان المعنى لا يتم الا بتقديرها لانه اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز المتعبد  
بتلاوته المتحدى باقصر سورة منه والمقدرات ليست منزلة على محمد ولا متعبد بتلاوتها (واعلم) أن جملة  
البسملة يصح أن تكون خبرية باعتبار أصلها وهو الفعل أو القول الذى يشرع فيه كالاكل والشرب  
والتأليف لان حوله ذلك لا يتوقف على التلفظ بها كما هو ضابط الخبر اذ هو الذى لا يتوقف حصول مدلوله  
على التلفظ به ما ضويا كان كقام زيد أو مضارعا كضرب زيد والمعنى هنا بتدى أو أولف مستعينا باسم الله  
أو مصاحبه على وجه التبرك ولا شك ان كلام التأليف والابتداء لا يتوقف على قولك أولف أو ابتدى  
فانطبق على ذلك ضابط الخبر (فان قلت) ان كلام الاستعانة بالاسم والمصاحبة له من تسمية الخبر مع انها  
لا يحصلان الا بالتلفظ بهذا اللفظ ولم يحصل قبله ثم أنى به حكاية عنهما فلا تكون الجملة خبرية باعتبارهما (قلت)

(بسم الله الرحمن الرحيم)



نعم وان كان من تمته لكنهما ليسا بمنجزين منه بل من متعلقاته الخارجة عن حقيقته وقيده فيه وان توقف  
مضمون الخبر المطلوب شرعا عليهما الا ان ذلك التوقف لا يقتضي الجزئية أي لا يقتضي كونهما جزأين من  
الخبر الذموي فان المتعلقات لا تعد جزأ منه وان توقفت فائدته عليهما وذلك كالحال في قوله تعالى واذا قاموا  
الى الصلاة قاموا كسالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا لعبين على احدا لا عاريب ومن ذلك ما نحن  
فيه وايضا الذي يتصف بالخبرية والانشائية انما هو الكلام وهو ما تضمن من الكلمات اسنادا مفيدا مقصودا  
لذاته لا المتعلقات لانها خارجة عنها وهذا الاشكال انما يرد ويحتاج للجواب عنه بما ذكر اذا جعلنا الاضافة  
في بسم الله من اضافة العام للخاص وهي البياينة على القول الضعيف الذي لا يفرق بينهما وبين التي للبيان  
فاضافة العام للخاص كما يقال لها بياينة يقال لها اضافة للبيان والصحيح خلافه وان المضاف والمضاف اليه اذا  
كان بينهما عموم وخصوص من وجه فلاضافة بياينة كخاتم حديد أو مطلق للبيان كشجر أراك وأمان  
جعلنا الاسم مقحما والمراد به المسمى وكأنه قيل بالله لان الحكم بحسب الظاهر وان ورد على اللفظ لكن  
المراد مدلوله وهو الذات العلية لان كل حكم ورد على اسم فهو وارد على مدلوله الا لقرينة كتبت زيدا  
أو ضرب فصل ماض فلاور ودل ذلك الاشكال ولا يحتاج للجواب عنه بما ذكر لان المعنى حينئذ أولف  
مستعينا بالذات العلية أو مصاحبا لمصاحبة تترك ولا شك أن الاستعانة بها والمصاحبة المذكورة لا يتوقفان  
على التلفظ بهذا اللفظ بل هما حاصلان في نفس الامر وهذا اللفظ أعني بسم الله حكاية عنهما فصح كونها  
خبرية وان التفتنا لهذا القيد على انالوجي بنا على ما ذكر من كون الاضافة من اضافة العام للخاص قلنا  
منع ما صرنا ان يشترط في الخبر حصول مدلوله قبله وكونه حكاية عنه بل يجوز أن يكون مدلوله  
لا يحصل الا بالتلفظ به كما تقول أنك لم تخبر عن كلام حصل منك وهو هذا اللفظ أي لفظ أنك لم تحصل  
منك كلام غيره أي اخبركم عن كلام حصل مني وهو هذا اللفظ أي لفظ أنك لم تدل هذا اللفظ وهو  
الكلام لم يحصل قبله بل الكلام هو نفس أنك لم فهو وان كان بحسب الظاهر حكاية عن مدلوله وهو حصول  
كلام غيره هذا اللفظ لكن المراد نفس أنك لم لعدم حصول كلام منك غيره قبله فهو في الحقيقة حكاية  
عن نفسه والمعنى هنا ابتدئ مستعينا بيسم الله أو مصاحبا له وكل من الاستعانة والمصاحبة لم يحصل الا  
بهذا اللفظ أعني لفظ بسم الله وليس المراد انه حصل منك استعانة بيسم الله أو مصاحبة له قبل ذلك وهذا  
اللفظ حكاية عنه بل المراد الاخبار بأنه حصل منك استعانة بيسم الله وهي الاستعانة الحاصلة بقولك  
بسم الله لا غيرها ويسح أن تكون انشائية باعتبار متعلقها وهو الاستعانة أو المصاحبة أي لانشاء ذلك  
المتعلق لانه لم يحصل الا بالتلفظ بها كما هو ضابط الانشاء اذ هو حاصل مدلوله بالتلفظ ولا شك ان الاستعانة  
والمصاحبة لم يحصل قبل التلفظ بهذه الجملة فانطبق على ذلك ضابط الانشاء أو ورد عليه انه يصير أصل الجملة وهو  
التأليف مثلا غير مقصود لان المقصود من الكلام المقيد بقيد انما هو افادة ذلك القيد فالمقصود حينئذ انشاء  
الاستعانة مثلا وافادته واما أصل الجملة فليس مقصودا واجب بأن هذه القاعدة أغلبية والافق يقصد كل  
من المقيد والمقيد معا كما هنا فان قيل ذلك الكلام قاصد الا ببيان بهذا الفعل وهو التأليف مثلا مستعينا على  
تحصيله ووجوده بيسم الله ولم يقصد مجرد الاستعانة مع قطع النظر عن كونها على فعل مثلا فاسم الله كما  
قيل بمنزلة الآلة التي يتوقف عليها الفعل وينعدم بانعدامها فهو كالسبب في تحصيل ذلك للفعل وذلك  
يستلزم كون الفعل مقصودا اذ المقصود بالسبب تحصيل المسبب هذا ان جعلت الباء للاستعانة وكذا ان  
جعلت للمصاحبة لانها هي التي يحسن في موضعها مع ويغني عنها وعن مصحوبها الحال نحو اهبط بسلام أي  
مع سلام أو مسلما ولا شك ان مع تدل على قصد ذلك الفعل لانها تشعر بشيئين مصطحيين فهي لبيان ان  
ما بعد هاء مع ما قبلها مصاحبة فكل ما قال هنا ابتدئ أي أولف مع اسم الله أي مصاحبا له مصاحبة تترك  
وذلك يدل على قصد كل من المصطحيين هذا ايضا ما ذكره يس في حواشي التلخيص نقلا عن شيخه

الغنيمة والحاصل أن هذه الجملة يصح أن تكون خبرية باعتبار المصدر أو العجز وأن تكون انشائية باعتبار العجز فقط (قوله الحمد لله) انما يأتى بالعطف اشارة الى أن كلا من الجملتين كاف في الابتداء ومحصل المقصود الشارح وهو حصول البركة في الشيء ودفع النقص عنه فإذا أتى الشخص باحداهما فقد خرج عن عهدة الطلب أو اشارة الى أن بين الجملتين كمال الانقطاع لكون احداهما خبرية والأخرى انشائية فكأنه لاحظ أن جملة البسملة خبرية والجملة انشائية أو بالعكس ومتى كان بينهما كمال الانقطاع يترك العاطف كما تقرر في علم المعاني لعدم ارتباط احداهما بالأخرى فلا يوثق بالعاطف المفيد للارتباط \* واعلم أن جملة الحمد يصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى والمعنى أخبر بان كل جدد مختص بالله تعالى أو مستحق له ويحصل الحمد بذلك الاخبار لا يقال لا يلزم من الاخبار عن حصول شيء اتصاف المخبر بذلك الشيء لأن الاخبار عن حصول شيء ليس ذلك الشيء وذلك كالاخبار عن حصول القيام زيد في قولك زيد قائم فإنه لا يلزم منه اتصاف المخبر بالقيام لأن الاخبار المذكور ليس قياما وحيث فلا يلزم من الاخبار بان الحمد مستحق لله مثلا كون المخبر حامدا إلا أن ذلك الاخبار ليس جادا فلم يحصل مقصود الشارح وهو اتصاف الشخص بكونه حامدا لانا نقول محل كون الاخبار بالشيء ليس ذلك الشيء ما لم يكن الخبر من جزئيات المخبر عنه ومن أفرادها ما لو كان كذلك فيكون الاخبار به نفس ذلك الشيء وحيث فلا يلزم من الاخبار به اتصاف المخبر بذلك الشيء ولا شك أن ما هنا من هذا القبيل فإن الاخبار بان الحمد مستحق لله تعالى مثلا من جزئيات الحمد ومن أفرادها لأنه يصدق عليه أنه ثناء على الله تعالى أي ذكر له بخير ألا ترى أنك لو قلت زيد يستحق الحمد لا تصافه بصفات الكمال فإنه يعد ثناء عليه لأنه ذكر له بخير وحيث فلا يصح المخبر بذلك حامدا ومتصفا بالحمد ويعد الاخبار بثبوت الحمد لله تعالى جادا كما يقال لمن قال الله تعالى واحدا منه موحدا ونظير ذلك أيضا قولهم الخبر يحتمل الصدق والكذب فإن هذا من جزئيات الخبر فيلزم من الاخبار بذلك اتصاف المتكلم بكونه مخبرا ويصح أن تكون انشائية لفظا ومعنى شرعا بناء على أنها وضعت في الشرع لانشاء الحمد كصيغ العقود كعبت واشترت (واستشكل) بأنه لا يمكن العبد انشاء جميع المحامد منه ومن غيره (واجيب) بان المراد انشاء حمد مخصوص وهو الحمد أي الثناء على الله تعالى بمضمون الجملة أي استحقاقه جميع المحامد أي اختصاصه بها والمعنى انشيء الثناء على الله تعالى بأنه مستحق لجميع المحامد أو مختص بها وليس المراد انشاء جميع المحامد لعدم إمكانه كما مر ولا انشاء مضمون الجملة الذي هو الاستحقاق أو الاختصاص لأنه مستحق لله تعالى قبل وجوده فليس في قدرته انشاؤه ومضمون الجملة هو المأخوذ من مادتها وهيئتها وان شئت قلت هو المصدر المتصيد من المحكوم به المضاف للمحكوم عليه كقيام زيد في قولك زيد قائم وكاختصاص المحامد بالله تعالى في قولك الحمد لله أن قدر الخبر من مادة الاختصاص أو استحقاقه لها أن قدر من مادة الاستحقاق ومفهوما هو النسبة أعني ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه كثبوت القيام لزيد وثبوت اختصاص المحامد بالله تعالى أو استحقاقه لها أو ادراكها فالمفهوم هو ثبوت المضمون أو ادراك ذلك الثبوت (قوله شهد) أي أقر بلسانه وأذعن بقلبه بالنسبة لأنواع العقلاء الثلاثة الانس والجن والملائكة ومعنى دل بالنسبة لغير الأنواع المذكورة من بقية المحدثات والاول حقيقة والثاني مجاز اما مرسل لعلاقة الزوم أو بالاستعارة التبعية بان شبهت الدلالة بالشهادة بجامع أن كلا يوصل الى المقصود واستعيرت الشهادة للدلالة واشتق منها شهد بمعنى دل أو بالكناية بان شبه ما عدا الأنواع المذكورة بالعقل والشهادة تخيل أو مجاز عقلي بان أسند الشهادة التي حقها أن تسند للعقل لغير من هي له فهو من استعمال اللفظ في حقيقة مجازة عند من يجوز من الأصوليين وأما من منعه فيجعل ذلك ونحوه من باب عموم المجاز بان يستعمل اللفظ في معنى مجازي كلي يعم المعنى الحقيقي والمعنى الآخر المجازي كان يراد بشهد هنا اثبت وجوده تعالى واثبات الوجود أعني أن يكون بالافرار وبالدلالة فكل من العقلاء وغيرهم مثبت لوجوده تعالى هذا كله بناء على أن الجمادات تسبح بلسان الحال والراجح خلافه وأنها تسبح

الحمد لله الذي شهد



بلسان المقال وحينئذ فلا حاجة الى التجوز المذكور واعلم ان أكثر النسخ شهد بالتدكير وهو ظاهر وفي بعضها شهدت بالتأنيث وجهه ان الفاعل الذي هو جميع ما أضيف الى الكائنات التي هي مؤنثة مجازا اكتسب التأنيث لان الاضافة تكسب ذلك قال في الخلاصة

وربما أكسب ثان أولا \* تأنيثا ان كان الحذف موهلا

ووجه كون الكائنات مؤنثة مجازا انها بمعنى الذوات الكائنة كما يأتي والذوات جمع ذات وهي جملة البدن مذكرا كان أو مؤنثا ولا يفهم منها ذات فرج بخصوصها ولم يقل الحمد لله الشاهد لعله لعدم وروده وأسماء الله تعالى توقيفية على الصحيح وتعليق الحمد بذلك الوصف يشعر بكونه علة فكانه قال أحمده الله لشهادة جميع الكائنات بوجوده فهو في مقابلة نعمة فيثاب عليه ثواب الواجب الزائد على ثواب المندوب بسبعين درجة (قوله بوجوده) ان بنيينا على مذهب الشيخ الاشعري من أن الوجود عين الوجود فلاضافة للبيان ولا يرد على ذلك أن فيه اضافة الشيء الى نفسه وهي متممة لانا نقول التحقيق جوازها اذا اختلف اللفظ كما هو مذهب الكوفيين ومنه قوله تعالى كتبر بكم على نفسه الرحمة هذا ان بنيينا على ظاهر عبارة الشيخ اما ان أولناها بأن وجهه معنى كون الوجود عين الوجود انه ليس أمرا زائدا في الخارج على الذات وذلك لا ينافي انه تفسير واعتبار فلا يرد السؤال المذكور والاضافة حينئذ اما للبيان على التأويل السابق أو حقيقة على معنى اللزم أي الوجود المتحقق له تعالى فهو من اضافة الصفة للموصوف والمراد بالصفة ما ليس بذات فيشمل الامور الاعتبارية والسلوب وان بنيينا على مذهب غير الاشعري وهو القاضي الباقلاني من ان الوجود غير الوجود أي حال ثابتة في الخارج فلاضافة من اضافة الصفة للموصوف فقط \* ثم اعلم ان اللفظ المذكور اما أن يكون باقيا على ظاهره واما أن يكون فيه حذف والتقدير بوجوده لان الكائنات كما شهدت بوجوده شهدت بوجود وجوب وجوده (فان قيل) كما شهدت الكائنات بكل من وجوده ووجوب وجوده شهدت أيضا بقدرته وغيرهما من بقية الصفات ماعدا السمع والبصر والكلام ولوازمها فان دليلها سمي على التحقيق بخلاف باقي الصفات فان دليلها عقلي فلم آثر ذلك بالذكر (أجيب) بأن هذا لا يرد لان الوجود لقب أي اسم جامد وهو لا مفهوما له عند الاصوليين على التحقيق وعلى تقدير ان له مفهوما فوجه ايشاره بالذكر ان اتصافه تعالى بسائر الصفات متفرع على وجوده وفي هذه السجعة وما بعدها مراعاة استهلال وهي أن يكون في الكلام المبتدأ به اشارة الى ماسبق الكلام لاجله كقول المتنبي في تهنية سيف الدولة بزوال مرضه

المجد عوفي اذ عوفيت والكرم \* وزال عنك الى أعدائك الالم

(قوله جميع الكائنات) فاعل شهد ولا يرد على ذلك ان من الكائنات من ينكر وجوده تعالى لانه لا عبودية لهم ولا نكره لفظا فاحوا لهم تدل عليه رغما عن أنفسهم وشهادة الكائنات على وجوده تعالى اما من حيث وجودها أو مكانها أو ههنا معاً أو الامكان بشرط الحدوث كما سيأتي وهي جمع كائنة أي ذات تحققت في الخارج أعم من أن يكون تحققها ماضيا أو مستقباليا فقد استعمل اللفظ في حقيقته ومجازه لان التي لم تكن لا يقال لها كائنة وقيل جمع كائن أي حادث جرما كان أو عرضا (فان قلت) لم جمعها جمع قلة وهو ما دل على ثلاثة الى عشرة بادخال الغاية بناء على قول سيبويه والمحققين ان جمعي التصحيح من جموع القلة مع ان المناسب للمقام جمع الكثرة لانه لا يخصى عدد اخلق الا الله تعالى وهو ما دل على ثلاثة الى مالا نهاية له خلافا لمن قال هو ما دل على ما فوق العشرة الى مالا نهاية له وجمع الكثرة هنا كواثن (قلت) اشارة الى انها وان كثرت قليلة بالنسبة الى قدرته تعالى على أكثر منها أو ما قول الغزالي ليس في الامكان أبدع مما كان فاجيب عنه بامور منها ان المراد ليس فيه ذلك باعتبار ان عامه تعالى تعلق بعدم وجود عالم أبدع منه في الدلالة عليه تعالى وان كانت القدرة صالحة لذلك ثم اعلم ان الغالب استعمال لفظ جميع في الكل المجموعي أي الهيئة الاجتماعية

وجوده جميع الكائنات

المتحققة ولو في بعض الافراد واستعمالها في كل فرد فرد نادرا وانفك كل بالعكس فالغالب استعمالها في الكل  
الجميع واستعمالها في الكل المجموع نادرا فان جعلت ال للاستغراق واستعملت جميع استعمالها النادر كانت  
مستغنى عنها الا ان يقال اني به التأكيد ذلك الاستغراق ودفع توهم تخصيصه ببعض الافراد وان جعلت  
للجنس فهي محتاج لها لان العموم نال يستفاد منها لصدق الجنس ببعض (قوله والالهة الخ) المشهور  
في هذه الجملة انها خبرية لفظا انشائية معنى ومعناها طلب راحة أي انعام مقر ون بتعظيم من الله تعالى لا يقال  
الراحة حاصله له عليه الصلاة والسلام فطلبها طلب لما هو حاصل لا نقول المقصود بصلاة تنال عليه صلى الله عليه وسلم  
طلب راحة لم تكن حاصله فانه ما من وقت الا وهناك نوع من الراحة لم يحصل له فلا يزال يترقى في الكمالات الى  
مالا نهاية له فهو صلى الله عليه وسلم ينتفع بصلاة تنال عليه على الصحيح لكن لا ينبغي للأسلي أن يقصد ذلك بل  
يقصد انه مفتقر له عليه الصلاة والسلام وانه يتوسل به الى ربه في نيل مطلوبه لانه الواسطة العظمى في إيصال  
النعم اليه ولذا طلب الدعاء له بالصلاة بعد الثناء على الله تعالى لكن لما تعلقت هذه الجملة بالخلق وما قبلها  
بالخلق أتى بالعاطف بخلاف جملة البسملة والحمدلة ويصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى وأورد على ذلك  
ان الاخبار بثبوت الدعاء لا يستلزم الدعاء فلا يلزم من الاختبار بثبوت الصلاة كون الشخص مصليا أي داعيا  
له عليه الصلاة والسلام بخلاف الاخبار بثبوت الحمد ورد بان لزوم العقلي منتف فيهما والعرف في موجود  
فيهما فكما صح أن نقول فيما مر ان الخبر بالحمد يعد حامدا في العرف لكون الاخبار المذكور من أفراد  
الحمد كذلك يصح هنا وجهه أن المراد من الصلاة لازمها وهو تعظيمه عليه الصلاة والسلام أو القدر المشترك  
بين التعظيم وغيره وهو الاعتناء بالمصلي عليه فكانه قال أخبركم بان الله تعالى عظم النبي صلى الله عليه وسلم أو  
اعتنى به ولا شك أن الاخبار بذلك تعظيم له صلى الله عليه وسلم لانه من أفراد فصيح أن الخبر بالصلاة مصل  
واليه أشار بعضهم بقوله ولولم يكن فيها الاظهار المحبة كان ذلك كافيا المقصود من الجملة افادة المخاطب ما  
يلزمها بحسب المقام لا افادته مضمونها وهو كون الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام ولا افادته لازم الفائدة وهو  
كون الخبر عالما بان الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام كافي قولك لشخص حفظ التوراة أنت حفظت التوراة  
فلم تفده مضمون ذلك لانه عالم به وانما أفدته انك عالم بذلك المضمون ولا نخرج بذلك عن كونها خبرية لانها  
ان نظر الى مفهومها بقطع النظر عن ذلك اللازم تحتل الصدق والكذب واعلم أنه ان جعل كل من جملة الحمد  
والصلاة خبرية لفظا انشائية معنى كانت الواو للعطف وان جعلت الاولى خبرية لفظا ومعنى والثانية خبرية لفظا  
انشائية معنى أو بالعكس كانت للاستئناف اذ لا يعطف الانشاء على الخبر وعكسه على الراجع (قوله على  
سيدنا) خبر عن الصلاة والسلام بتقدير المتعاقب مثنى أي كائنان على سيدنا ولا يصح أن يقدر مفردا ويكون  
من باب التنازع لانه لا يكون في المصادر على المصادر على الصحيح نعم يصح ذلك على تقدير كونه خبرا عن  
أحدهما وحذف خبر الآخر لانه لا يذكو ر عليه وفي تعبيره بعلی إشارة الى انهما تمكن من نبينا صلى الله عليه  
وسلم تمكن المستعلى على المستعلى عليه فيكون فيه استعارة تبعية بان شبه مطلق ارتباط صلاة بمصلي عليه  
بمطلق ارتباط مستعل بمستعلى عليه واستعير لفظ الثاني للاول فسرى التشبيه للجزئيات فاستعير لفظ على  
الدالة على ارتباط خاص بين مستعل ومستعلى عليه خاصين لارتباط الصلاة بخصوص النبي صلى الله عليه  
وسلم وان شئت قلت شبه الارتباط المطلق بالاستعلاء المطلق الخ والمآل واحد ومصدق الضمير في قوله سيدنا  
جميع المخلوقات لا خصوص هذه الامة اذ لا شك في سيادته عليه الصلاة والسلام على الجميع من الانبياء  
والملائكة ولا يفيد ذلك الا جعل الضمير راجعا لما مر والسيد هو المتولى للسواد أي الجماعة  
الكثيرة ويلزم من ذلك أن يكون أعظمهم والمقصود افادة هذا اللازم فالمعنى على أعظم المخلوقات وقيل  
هو الكامل المحتاج اليه باطلاق أي من جميع الوجوه وفي سائر الحالات ويطلق أيضا على الشريف  
وعلى المالك للعقلاء فيقال سيد القوم وسيد العبد ولا يقال سيد الفرس أو الدار بل يقال رب الفرس

والصلاة والسلام على  
سيدنا



ورب الدار وهو مأخوذ من ساد يسود قومه سيادة فهو سيد وأصله سيود اجتمعت الواو والياء وسبقت  
 احدهما بالسكون فقلبت الواو ياء واد غمت في الياء واطلاق السيد عليه صلى الله عليه وسلم موافق لحديث  
 أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا خفر أي ولا خفر أعظم من ذلك فيكون من باب التحدث بالنعمة أو ولا أفتخر  
 بذلك بل أقوله اخبار بالواقع بامر من الله تعالى فيكون من باب التواضع ويبدى لواء الحمد أي رايته ولا خفر  
 وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائى وأنا أول من تنشق عنه الارض ولا خفر وأنا أول شافع وأول مشفع  
 أي مقبول الشفاعة ولا خفر وخص السيادة بيوم القيامة لان الخلق يتفقون عليها فيه حين يرون كرامته عند  
 الله تعالى وأما في الدنيا فيثبتها المسلمون وينفيها الكفار \* فان قيل ما الحكمة في ذكر السيد في هذا  
 الحديث وعدم ذكره في حديث قولوا اللهم صل على محمد لما سألوه عن كيفية الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم  
 \* أجيب بان الاول مقام اخباره صلى الله عليه وسلم عن مرتبته ليعتقد أنه كذلك فكل من بلغته هذه  
 السيادة لا يتعب يوم القيامة في ذهابه الى الانبياء لطلب الشفاعة منهم وما ذهب اليهم الامن لم تبلغه والثاني مقام  
 الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم وليس من شرطه ذكر السيد لكن اختلاف هل الاولى ذكره مراعاة للدرب أو  
 عدم ذكره مراعاة للوارد قولان والراجح منها الاول لان فيه امتثال الامر وزيادة وحديث لا تسودوني في  
 صلاتكم بالواو لا بالياء باطل قال بعضهم وانظر هل هذا الخلاف جار في بقية الانبياء صلات الله وسلامه عليهم أو  
 خاص بنبينا عليه الصلاة والسلام اه والظاهر توقف ذلك على النقل عن أصحاب القولين المذكورين فان  
 وجه ففيه ما مروا الا كان الاولى الذكركم مراعاة للدرب (قوله محمد) منقول من اسم مفعول الفعل المضارع أي  
 المكرر العين ومعناه من كثر جد الخلق له لكثرة خصاله الجيدة فسمى به نبينا عليه الصلاة والسلام رجاء  
 لكثرة خصاله الجيدة المقترضة لكثرة جد الخلق له وقد حقق الله تعالى ذلك الرجاء كما سبق في علمه وهو بحر ور  
 بدل أو عطف بيان لسيدنا والبديل وان كان يفيد شيئين أحدهما بطريق القصد وهو تقرير النسبة والثاني  
 بطريق التبع وهو توضيح ما قبله لكن المراد منه هنا الثاني وهو ايضاح السيد لما فيه من الاهتمام لاحتماله لمحمد  
 وغيره لا الاول لاقتضائه أن المقصود تعلق الصلاة بتلك الذات الشريفة من حيث تسميتها بمحمد وان الوصف  
 بالسيادة مطروح أي غير مقصود بالذات لان المبدل منه في نية الطرح مع أنه ليس كذلك لان ذلك الوصف  
 مقصود أيضا وغير مطروح ولذا قال بعضهم والبديلية وان يجوزها في مثله لكن المراد هنا هو ايضاح السيد وتقرير  
 النسبة مع تبع والبديلية تستدعي العكس اهو يجوز رفعه على أنه خبر لمخبر وهو أولى لما فيه من الاستقلال  
 وعدم التبعية على البديلية أو غيرها فيكون مناسباً لمقامه عليه الصلاة والسلام فكما أن ذاته الشريفة  
 مرفوعة الرتبة وغير تابعة لغيرها بل مستقلة ينبغي أن يكون اللفظ الدال عليها كذلك (قوله المبعوث) أي  
 المرسل وحذف فاعل البعث للعلم به ومفعوله لافادة التعميم أي الذي أرسله الله لجميع الطوائف حتى الجمادات  
 فأمنت به فصارت آمنة مما كان يعتر بها في الامم السابقة من المسخ والخسف وصارت الحجارة آمنة من  
 جعلها من الحجارة التي يعذب بها أهل النار لكن أو سأل للشقلين أي الانس والجن ارسال تكليف وغيرهما  
 ارسال تشریف أي ارسال يثبت به شرفه على جميع الخلق فيكون له السيادة عليهم لحديث بعثت الى  
 الخلق كافة ولا مانع من تركيب ادراك عقلية في غير أنواع العقلاء الثلاثة لتؤمن به وتخضع له كركب في  
 جبل أحد ذلك حين صعدته صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان فتحرك فضر به صلى الله عليه وسلم  
 برجله وقال اثبت فاعلم عليك نبي وصديق وشهيدان وقول بعض أهل الكشف في كل جنس من  
 الحيوانات رسول منها لا ينافي ذلك لاحتمال أن ذلك الرسول يبلغ عنه صلى الله عليه وسلم فلا وجه لتفليذه  
 (قوله بالآيات) الباء اما للابسة أي المبعوث لمن تقدم بعثا متلبسا بالآيات أو للصاحبة بمعنى مع  
 ثم يحتمل أن المراد بالآيات الآيات القرآنية وخصها بالاندك لشرفها على غيرها من بقية المعجزات وبقائها  
 على الدوام فاذا طلب منا الكفار معجزة على رسالته صلى الله عليه وسلم قلنا لهم هذا القرآن فان قدرتم على

محمد المبعوث بالآيات  
 الواضحات

الانبياء بمنزلة فليس برسول ولا فيهم رسول ويلزمكم اتباعه ووصفها بالواضحات باعتبار الغالب فلا يرد التشابه  
 لكن هذا على طريقة السلف اما على طريقة الخلف فكلامها واضحة والمراد بوضوحها عدم تطرق الخلل اليها  
 أو المراد به ما يلزمه وهو البهر أي غلبة المعاند لان من أقام دليلًا واضحًا على خصمه فقد غلبه فالمراد بالواضحات  
 الباهرات مجازًا أي التي بها البهر أي غلبة المعاند ويحتمل أن المراد بها العلامات الدالة على صدقه صلى الله عليه  
 وسلم الشاملة للقرآن وغيره سواء تحدى بها وهي المعجزات أم لا فالآية أعم من المعجزات لانفرادها فيما لم يتحد  
 به كشمائله التي انفرد بها خلقا وخلقًا ووصفها حينئذ بالوضوح بالنسبة للقرآن فيه ما تقدم وبالنسبة لغيره  
 المراد به عدم تطرق الخلل أو البهر أي الغلبة مجازًا أو ظهور الدلالة اذ جميع الآيات التي أتت بها صلى الله عليه  
 وسلم ليس فيها خفاء بل هي بديهية الدلالة على صدقه صلى الله عليه وسلم والآيات جمع آية وهي لغة العلامة  
 الظاهرة معجزة كانت أو لا واصطلاحًا اسم طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها سميت بذلك لانها  
 علامة على صدق الآتي بها وأصلها أية بهمزتين أبدلت الثانية ألفًا للتخفيف (قوله وعلى آله) فصل بعلى  
 اماردا على الشيعة الزاعمين ورود حد بث دال على عدم جواز الفصل وهو لا تفصلوا بيني وبين آلي وعلى وهو  
 لأصل له واما الإشارة إلى أن الهدية المطلوبة اعطاها له صلى الله عليه وسلم أعظم من الهدية المطلوبة اعطاها  
 لغيره والمراد بالآل هنا من تحرم عليه الزكاة وهم بنوه هاشم والمطلب ابني عبد مناف عند الشافعي وبنوه هاشم  
 فقط عند مالك رضي الله تعالى عنهما ومطلق الأقارب وليس المراد به اتباعه والانتكراه مع قوله والتابعين الخ  
 وأصله أول كجمل بدليل تصغيره على أو بل وقيل أهل بدليل تصغيره على أهيل ورد هذا باحتمال أن يكون  
 أهيل تصغير أهل وأجيب بأن أئمة العرب الموثوق بهم حكموا بأنه تصغير آل وهذا الحكم لا يقدمون عليه الا  
 اذا علموا ذلك من العرب بقرائن تفيد (فان قلت) الاستدلال بالتصغير فيه دور لان المصغر فرع المكبر وقد  
 يتوقف العلم باصالة ذلك الحرف في المكبر على اصالة في المصغر (قلت) توقف المصغر على المكبر توقف وجود  
 اذ لا يوجد الا بعد وجود المكبر وتوقف المكبر على المصغر توقف علم اذ لا تعلم اصالة الحرف في الاول الا بعد  
 معرفتها في الثاني فلم تهدج جهة التوقف (قوله وصحبه) اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي لاجمع له لان فعلا لا يكون  
 جمعا لفاعل قياسا مطردا لانه ليس من أبنية الجوع بل من أبنية المصاد والمفردات كضخم وضخام وخهم  
 وخصام وقياس جمع صاحب بضم الصاد وتشديد الحاء المفتوحة كعادل وعذل وهو لغة من يبتك ويبنه  
 مداخلة واصطلاحا التابع لغيره الآخذ بذهبه كاصحاب الشافعي والمراد به هنا الصحابي كما مر وهو من اجتمع  
 بنينا محمد صلى الله عليه وسلم مؤنابه ولو لم يميز اجتماعا متعارفا بان يكون في الارض بحسبه خلافا لاشتراط  
 المالكية وجود التمييز وعدم اشتراطهم أن يكون الاجتماع متعارفا ولو لم يمت على ذلك وأما قول بعضهم ومات  
 على الاسلام فهو شرط لدوام الصحبة أي لكونه يسمى صحابيا بعد الموت لأصلها والالم يتحقق هذا الوصف  
 لاحد في حياته ولا يوصف بها المرتد عند المالكية لان الردة أحبطتها بكيفية أعماله فاذا عاد الى الاسلام لا تعود  
 له كما أنه يجب عليه قضاء بقية الاعمال وعند الشافعية يوصف بها باعتبار ما كان واذا عاد الى الاسلام تعود له مجردة  
 عن الثواب كبقية أعماله فلا يجب عليه قضاؤها وعطف الصحب على الآل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة  
 باقيهم الذين ليسوا بالآل لان بين الصحب والآل عموما وخصوصا وجهيا (قوله والتابعين لهم) أي للصحب في  
 الكرامات جمع كرامة وهي أمر خارق للعادة يظهره الله تعالى على يد رجل ظاهر الصلاح وهذا ليس مرادها هنا  
 بل المراد بها الاعمال الصالحة التي تكرم الله تعالى بها على عباده سميت بذلك إشارة إلى أنها الكرامة الحقيقية  
 من الله تعالى ولذا قالوا العبودية مع الاستقامة خير من ألف كشف وألف كرامة وقال أبو الحسن الشاذلي  
 ما هناك كرامة أعظم من كرامة الايمان ومتابعة السنة فن أعطيهم ما جعل يشاق الى غيرهم فافهم وكذاب أو  
 مخفي في الاخذ بالصواب كمن أكرم بشهود الملك فاشتاق نفسه الى سياسة الدواب (فان قلت) مقتضى هذا

وعلى آله وصحبه  
 والتابعين لهم في  
 الكرامات



عدم دخول من تبعهم في مجرد الايمان فقط في الدعاء لعدم وجود أعمال صالحة منه (قلت) أل فيها للجنس  
 المتحقق في فرد واحد وهو الايمان بناء على ما اختاره بعضهم في تفسير الآل في مقام الدعاء من أن المراد به مطلق  
 الاتباع الشامل للفسقة لانهم أحوج للدعاء من غيرهم فهو أولى من تفسير بعضهم له باتقياء الامة لخروج  
 الفسقة الآن يريد هذا القائل بالاتقياء من اتقى الشرك فيساوي ما قبله (قوله الى يوم الدين) أي الكائنين  
 الى يوم الدين واعترض بان كلامه لا يصدق الا على من استمرت تبعيته الى يوم الدين كما خضر عليه السلام  
 فلا يشمل من مات قبل ذلك (وأجيب) بان المعنى ومن تبعهم طائفة بعد طائفة الى يوم الدين فالمتستر انما هو  
 الطوائف المتعاقبة لا كل شخص من الاشخاص وان شئت قلت المستمر نفس التبعية لا ذوات التابعين والمعنى  
 عليه حينئذ ومن تبعهم حال كون التبعية مستمرة الى يوم الدين بسبب تعاقب الطوائف والمآل واحد (واعترض)  
 أيضا بان هذه التبعية لا تستمر الى يوم الدين لا تراض طوائف المؤمنين قبله لان ابتداء من النفخة الثانية  
 وتموت جميع الخلائق أي الكفار بالنفخة الاولى لانه لم يبق عندها الا الكفار وتموت المؤمنون قبلها يرجح لينة  
 تقبض أرواحهم فلا يستمرون الى يوم القيامة وأجيب بان كلامه على حذف مضاف أي الى قرب يوم الدين  
 وهو زمن تلك الرجح لينة والدين يطلق في اللغة على معان المناسبات منها هذا الجزء أي الى يوم الجزاء وهو يوم  
 القيامة والجزاء ايصال ما يليق بكل عامل اليه وفي الاصطلاح المسائل التي أتى بها النبي صلى الله عليه وسلم وأموره  
 أي علاماته الدالة على وجوده في الشخص أو بعبارة صدق القصد أي أداء العبادة بالنية والخلص والوفاء بالعهد  
 أي الاتيان بالواجبات وترك المنهيات أي اجتناب الحرام ومهتة العقد أي جزمه بما عليه أهل السنة من التوحيد  
 (قوله الحمد لله) حذف الشارح بسملة المثنى لعلها اكتفاء بيسميتها السابقة عنها اشارة الى شدة امتزاج الشرح  
 بالمثنى فكأنهما شئ واحد وان البسملة السابقة هي بسملة المثنى ذكرها الشيخ في أول شرحه تبركاً بها واشارة الى  
 أن الشرح ليس له استقلال في نفسه لانه ابراز لمعاني المثنى فلا يستحق أن يؤتى له بسملة ولم يفعل كذلك بالجملة  
 بل أتى لشرحه بحمدلة غير حمدلة المثنى لانه قصد بذلك أداء ما وجب عليه من شكر النعمة وعدل عن الجملة الفعلية  
 الى الاسمية اقتداء بالكتاب العزيز ولولا لالتها على الدوام والثبات المناسب للمحمود وهو الله تعالى وان كان  
 الاصل هو الفعلية لان الحمد من المصادر الدالة على الاحداث المنسوبة للذوات والشائع في بيان ذلك هو الفعلية  
 ولان هذا المصدر مما يكثر استعماله منصوباً بفعل محذوف والاصل حدث حمد الله ثم حذف الفعل اكتفاء بدلالة  
 مصدره عليه ثم عدل الى الرفع لقصد الدلالة على الدوام والثبات وأدخلت أل لافادة الاستغراق مثلاً فنظر  
 للاصالة المذكورة أو للمناسبة للامام لكونه مقام نعم متجددة عبر بالفعلية ومن نظر لما مر عبر بالاسمية فلعل  
 وجهة وأل في الحمد اما للاستغراق كما مر والمعنى كل فرد من أفراد الحمد مختص بالله تعالى أو مستحق له أو للجنس  
 والمعنى جنس الحمد أي حقيقته مختص بالله تعالى ويلزم من ذلك اختصاص كل فرد به لانه لو خرج فرد منه لغيره  
 لم يكن الجنس مختصاً به تعالى لخروجه في ضمن ذلك الفرد أو للعهد والمعنى الحمد المعهود وهو الذي حمد الله تعالى  
 به نفسه في التقدّم وقيل هو الذي حمد به نفسه وحمده به أنبياءه وأوليائه مختص به تعالى والعبارة بحمد من  
 ذكر فاما اختص به ذلك صار كان جميع الافراد مختصة به تعالى لانه لا عبارة بحمد غير من ذكر فالجملة على كل  
 حال مفيدة لاختصاص جميع الافراد به تعالى لكن على الاول صريحاً وعلى الثاني لزوماً وعلى الثالث ادعاء  
 وخير الامور أو ساطها لانه كدعوى الشئ وهو اختصاص الافراد بيبنة وهي اختصاص الجنس فيكون من باب  
 الكناية على حد زيد طويل النجاد أي جائل السيف ويلزم منه طول القامة ومعلوم ان الكناية أبلغ من  
 الصريح واذا جعلت أل للعهد وجعل المعهود المعنى الاول وهو حمد الله نفسه فقط تعين أن تكون اللام في لله  
 للاختصاص او الاستحقاق لا للملك لان القديم لا يملك بخلاف ما اذا جعلت للجنس أو للاستغراق أو للعهد  
 وجعل المعهود المعنى الثاني فانه يصح أن تكون اللام للاختصاص او للاستحقاق او للملك لان المركب من القديم

الى يوم الدين (ص)  
 الحمد لله والصلاة  
 والسلام

والحادث حادث لكن على الاستغراق يلاحظ هيئة الافراد المجتمعة حتى يوجد التركيب (قوله على رسول الله) مقتضى الظاهر الاضمار بأن يقول على رسوله ولعل نكتة الاظهار زيادة تفخيم شأن رسول الله صلى الله عليه وآله باضافته الى اسمه تعالى الصريح وما أشرفها من اضافة ولم يقل على نبيه لان الرسالة أشرف من النبوة على الصحيح لتعدي أثرها بخلاف النبوة خلافا لعز بن عبد السلام في قوله بالعكس معلله بأن النبوة فيها تعلق بالحق تعالى والرسالة فيها تعلق بالخلق والأول أشرف ورد بان الرسالة فيها التعلقان معا وللتنبية على أن المقصود في هذا العلم اثبات الرسالة التي هي أخص من النبوة (قوله الجدهو) أي لغة أي في لغة العرب بدليل تقييده بقوله باللسان وأما في العرف فهو فعل ينبي عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعمها والمراد بالفهل ما يشمل القول والاعتقاد وإنما اقتصر على المعنى اللغوي اشارة الى أنه المراد من الحادث الدالة على طلب الابتداء بالجد وليس المراد منها المعنى العرفي على التحقيق لان العرف طارىء بعد الشرع فتحمل النصوص الواردة على المعنى اللغوي لانه الموجود اذ ذاك على ان التفرقة بين معناه اللغوي والعرفي اصطلاح لبعض المتكلمين والافهل اللغة والشرع قد تطابقا على ان حقيقة الجد الوصف بالجميل (قوله الثناء) جنس دخل فيه الجد المعرف وغيره بناء على ان الثناء هو الاتيان بما يدل على اتصاف المحمود بالصفة الجميلة ولو بغير اللسان مأخوذ من أنيت أي أنيت بما يدل على اتصاف المحمود بالصفة الجميلة ولو مرة لا من ثبوت الشيء اذا عطفت بعضه على بعض لاقتضائه التكرار فيلزم عليه كون التعريف غير جامع لخروج الجد غير المكرر وقوله باللسان فصل أول خرج به الثناء بغيره كالجنان والاركان فليس جد اللغة وان كان جدا في الاصطلاح وكذا الجد النفسي وجد الجمادات الشامل له قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ان لم يكن لفظيا خرقا للعادة فليس جد اللغة حقيقة بل مجاز وان كان ثناء حقيقة بناء على تعريف الثناء بما مر أمالو عرف بانه الذكر بخير فليس ثناء أيضا وعليه يكون ذكر اللسان مستغنى عنه واعتذر بعضهم عن ذكره حينئذ بانه لبيان الواقع كما هو الاصل في القيود أول رفع احتمال التجوز باطلاق الثناء على ما ليس باللسان مجازا وعلى كل فالمراد باللسان آلة النطق ولو غير المعهود فيشمل الثناء المنطوق به بغيرها كالمونظمت يده كرامة وكذا ثناء الجمادات اذا انظمت خرقا للعادة لكن يرد عليه أن اطلاق اللسان على ذلك مجاز والتعاريف تصان عنه وأورد عليه أيضا أن جد الله ثناء باللسان فيكون التعريف غير جامع وأجيب بأن هذا تعريف لنوع من الجد وهو الجد الحادث لا لطلق الجد الشامل للقديم أو بأن المراد باللسان الكلام مجازا من اطلاق اسم المزموم وارادة اللازم فيدخل فيه ما ذكره لشمول الكلام للنفسى واللفظي وهو حقيقة فيه ما عند بعض أهل السنة وقال البعض الآخر انه حقيقة في النفساني مجاز في اللساني وعند المعتزلة انه حقيقة في اللساني مجاز في النفساني وقوله بالجميل الخ فصل ثان خرج به الثناء باللسان بغير الجميل ان قلنا برأي عز الدين بن عبد السلام ان الثناء حقيقة في الخير والشر المستند فيه الى حديث من يجنازة فائوا عليها خيرا ثم يجنازة فائوا عليها شرا فان قلنا برأي الجمهور انه حقيقة في الخير فقط كما يستفاد من تعريفه السابق فهو مستغنى عنه وفائدة ذكره حينئذ تحقيق ماهية الثناء كما هو الاصل في ذكر قيود الشيء نظير ما مر وأل في الجميل للجنس فيصدق بالواحد والاكثر واللازم خروج الثناء ببعض الصفات الجميلة أو على بعضها فيفسد التعريف ثم ان الباء في قوله باللسان للاالة وفي قوله بالجميل يحتمل أن تكون التعددية فيكون المراد بالجميل المحمود به ولم يقيده بكونه اختياريا لانه لا يشترط فيه ذلك ويكون حينئذ ساكتا عن ذكر المحمود عليه ويحتمل أن تكون للسببية او بمعنى على فيكون المراد بالجميل المحمود عليه والواجب حينئذ تقييده بكونه اختياريا لانه يشترط فيه ذلك على الصحيح ليخرج الثناء على الجميل غير الاختياري فانه يسمى مدحا لاجل مدحت اللؤلؤة على صفاتها دون جدتها ومدحت زيدا على حسنه دون جدته وقيل لا يشترط فيه ذلك فيكون المدح والممدوح مترادفين وهو ما يفهم من ظاهر قول الزمخشري في الفائق الجد والمدح اخوان والمراد بالاختياري ما يشمل الاختياري حقيقة أو حكما فيدخل

على رسول الله (ش)  
الجد هو الثناء باللسان  
بالجميل



الثناء على صفاته تعالى الذاتية كالعلم والقدرة والارادة فانها ليست افعالا اختيارية ولا يوصف ثبوتها له تعالى  
بالاختيار أي الارادة والا كانت حادثة لكنها لما كانت منشأ للافعال الاختيارية نزلت منزلتها كما هي منزلة  
على شجاعته باعتبار كون الشجاعة مبدأ للآثار وافعال اختيارية كالخوض في المياه والكث والاقدام على المعارك  
وكذلك ذات المولى تسمى اختيارية باعتبار كونها منشأ لما ذكر فصيح الحمد عليها ولا يرد السمع والبصر  
والكلام فانها ليست منشأ لما ذكر لاننا نقول الحق غير الاغلب بالاغلب طرد الباب على وتيرة واحدة أو أنها  
لما لازمت الذات ولم تؤثر في شيء نزلت منزلتها فيكون الحمد عليها كالحمد على الذات والجواب المطرد في جميع  
الصفات أن يقال إن ذاته المقدسة لما كانت كافية في ثبوت تلك الصفات الشريفة لها أي غير محتاجة الى ذات  
أخرى توجب قيامها بها نزلت تلك الصفات منزلة الافعال الاختيارية وبما تقرر من تغاير معنى الباعين صح  
تعلقهما بالثناء وان دفع ما يقال في كلامه تعلق حرفي جزمته حدى اللفظ والمعنى بعامل واحد وهو ممتنع وقد علم  
بما ذكر تغاير المحمود به وعليه فالاول هو مدلول الصفة ولا يختص بالاختيار كما صرح بل يكون اختياريا أي  
صادر عن المحمود باختياره وادته كالكرم وغير اختيارية كطول القامة وصباحة الوجه والثاني هو ما كان  
باعثا على الثناء بان يكون الثناء في مقابلة ولا جله ولا يكون الاختيار يا على المشهور ثم انهما قد يختلفان ذاتا  
واعتبارا كمن أعطاك شيئا فـ كان باعثا لك على وصفك له بالعلم أو الحلم أو الجلال فقلت زيد عالم أو حليم أو جليل  
فالمحمود عليه الاكرام والمحمود به العلم مثلاً وتارة يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا فيكون الشيء الواحد  
محمودا به وعليه لكن باعتبارين مختلفين وذلك بان يكون الباعث على الوصف بصفة اتصاف الشخص  
بتلك الصفة كقولك فلان كريم في مقابلة اكرامه لك فالأكرام من حيث كونه مدلول الصيغة محمود به  
ومن حيث كونه باعثا على الحمد محمود عليه وهذا ان ركنان من أركان الحمد الخمسة التي يتوقف عليها وبقى  
منها الصيغة وهي اللفظ الدال على المحمود به وإن شئت قلت على اتصاف المحمود بالمحمود به والحمد وهو  
الشيء الذي يتحقق منه الحمد والمحمود وهو الفاعل المختار أي الذي يصدر منه المحمود عليه باختياره حقيقة  
أو حكما على ما مر ويمكن استفادة هذه الثلاثة من قوله الثناء باللسان لتوقف الثناء على مثن وهو الخادم ومثن  
عليه وهو المحمود والثناء المذكور هو الصيغة ولم يقل كغيره على جهة التعظيم ليخرج الوصف بالجميل تهكما  
نحو ذق انك أنت العزيز الكريم لان ذلك ليس قيداً من ماهية الحمد بل هو شرط اماله تحقيقه أو لا اعتداده  
كما قاله ياسين في حواشي التلخيص وما خرج به لا يسمى ثناء بجميل حتى يحتاج الى اخراجه بذلك بل هو  
وصف للتهكم به بما ليس متصفا به حقيقة بل مجازا اما باعتبار ما كان في الدنيا أو باعتبار ضد حاله فيها لان  
كونه في النار ينفي عنه العزة والكرامة فهو خارج من أول الامر \* وأنواع المحامد أربعة جدان قديمان  
وهما جد الله نفسه ووجه بعض عبيده نحو نعم العبدان اواب وجدان حادثان وهما جدنا لبعضنا وجدنا  
لله تعالى هكذا قال السكتاني وقال ياسين ان الحمد القديم واحد وهو ما كان المحمود به وعليه قديما كحمد  
الله تعالى نفسه على ذاته أو صفاته وأما جد بعض خلقه فحدث لان المركب من القديم والحادث حادث وجمع  
بعضهم بأن الحمد مشترك بين السكلي والجزئي فيستعمل في الماهية المركبة من الاركان الخمسة وهو الذي  
عناه ياسين ويستعمل في الثناء فقط وهو الذي عناه السكتاني (قوله من الاوصاف) من التبعية لا للبيان أي  
الجميل السكائن من الاوصاف الخ والمراد بالاوصاف ما يشمل الصفات الثبوتية وغيرها من الصفات السامية  
فالثناء على الله تعالى بمنزله عن الحدوث مثلا أو على زيد بنى البخل عنه يسمى حمدا وقوله أو الافعال فيه  
أن الافعال أيضا من الاوصاف لان فعلك وصف لك وعطفها عليها يقتضي انها غير ها إلا أن يجاب بأن المراد  
بالاوصاف ما عدا الافعال ولا يصح الجواب بانه من عطف الخاص على العام لانه لا يكون باو إلا أن تجعل بمعنى  
الواو كافي بعض النسخ ونكتة عطفها على الاوصاف حينئذ دفع توهم انها ليست منها فان ادخلها فيها فيه  
نوع غريبة (قوله كالعالم الخ) يطلق العلم على أحد العلوم المدونة وهي القواعد والضوابط وعلى الملسكات وعلى

من الاوصاف أو  
الافعال كالعلم والجود

الاذراك تصورية كانت أو تصديقية والمراد به هنا المعنيين الاخيران لا الاول لان القواعد ليست أوصافا  
ويصح ان يراد به هنا أيضا العلم في هذا الفن وهو الاعتقاد الجازم المطابق للحق عن دليل لا في فن المنطق لانه فيه  
هو الصورة الحاصلة في الذهن ولو جهلا مرسكبوا ذلك لا يصح ارادته هنا لعدم كونه جيلاني بعض صورته يطلق  
العلم على ما قبل الجهل ويصح ارادته هنا أيضا وهذا كما يتصف به العبد يتصف به المولى تبارك وتعالى لكن الفرق  
بينهما ان علمه تعالى واحد متعلق باشياء لانهاية لها وأما العبد فقيل ان له علما واحدا كثيرا للتعلاقات وقيل له  
علوم كثيرة والعلم المذكور مثال للجميل من الاوصاف لا للاوصاف لتساده اذا العلم ليس اوصافا متعددة بل  
صفة واحدة وكذا قوله والجود فهو مثال للجميل من الافعال لا للافعال هذا ان فسر بالاعطاء الذي هو صفة  
فعل فان فسر بانه صفة هي مبدء افادة ما ينبغي لمن ينبغي لا يفرغ من خفرج مال وهب شيئا ليستغنيض عنه ولو مدحا  
أو ثناء فلا يعجز جودا كان مثلا لا الاول أيضا اذا الصفة المذكورة هي ملكة تنشأ عنها الافعال بسهولة وقيل هي  
القدرة أو الارادة ومعلوم انها ليست بفعل والاول أولى (قوله باليمن) جمع منته وهي النعمة كسيرة وسدر أي  
والجود بالنعمة ومقتضاه ان الثناء في مقابلة الجود بنعمة واحدة لا يسمى حمدا وليس كذلك الا ان تجعل ال  
للجنس فيصدق الجود بالنعمة الواحدة (قوله وهو ضد النعم) لما عرف الجود وكان النعم ضده والصدأ قرب  
الاشياء خطورا بالبال ههنا ذكر ضده ناسب ذكر النعم وتعر يفه لا يقال ان النعم ضد المدح لاضد الجدل لا نالا نقول  
كونه ضد المدح لا ينافي كونه ضد المدح أيضا لانه الاتيان بما يدل على اتصاف المذموم بالقبيح اعم من أن  
يكون ذلك القبيح اختياريا أو لا فهو ضد لها كما يفيد كلام المصباح ويرشح ذلك ما مر من ترادفهما على قول  
(قوله الثناء) بتقديم النون على المثلثة وهو كما مر الاتيان بما يدل على الاتصاف بالقبيح وباء بالقبيح يجري فيها  
ما تقدم في باء بالجميل من كونها اما للتعدي فيكون مدحها مذموم ما به أو بمعنى على فيكون مذموم ما عليه وحذف  
هنا باللسان اكتفاء بما مر في الجدل لانه ضده وقد تقدم انه لا يكون الا باللسان وهذا كذلك فيجري فيه جميع  
ما تقدم من الاركان الخمسة وما فيها (قوله من الاوصاف الخ) أي السكاكن من الاوصاف ويجري هنا جميع ما تقدم  
(قوله كالجهل) هو ينقسم الى مركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه ولا يكون الا مذموم ما كاعتقاد  
الفلاسفة قدم العالم الى بسيط وهو انتفاء العلم بالشيء وهو تارة يكون محمودا كانتفاء علمك بذات الله تعالى  
على وجه الاحاطة وتارة يكون مذموم ما كانتفاء علمك بفرائض الموضوع واطلاقه على القسمين المذكورين  
حقيقة بناء على المشهور من أنه من قبيل المشترك اللفظي ويمكن حل كلام الشارح على هذا المشترك بان يراد  
كل من فرديه فعلى الاول يكون مثلا للقبيح من الاوصاف ان قلنا ان الاعتقاد من الكيفيات وهو التحقيق  
فيكون صفة وجودية وان قلنا انه فعل نفساني وهو خلاف التحقيق كان مثلا للقبيح من الافعال وعلى الثاني  
يكون مثلا للقبيح من الاوصاف فقط فيما اذا كان انتفاء العلم مذموم ما كالمثال الثاني لان الانتفاء المذكور صفة  
سلبية وقيل اطلاقه على الاول حقيقة وعلى الثاني مجاز وعليه فيكون المراد به الاول لان المتبادر عند الاطلاق  
هو المعنى الحقيقي (قوله والبخل الخ) هو ضد الكرم المرادف للجود وقد تقدم ان الجود صفة هي مبدء افادة  
ما ينبغي الخ فيكون البخل صفة هي مبدء عدم افادة ما ينبغي الخ وتقدم أن تلك الصفة في الجود هي ملكة ينشأ  
عنها وصول الاحسان للغير فتكون في البخل ملكة ينشأ عنها عدم وصول الاحسان للغير ويكون مثلا للقبيح  
من الاوصاف لان الملكة من الاوصاف فان فسر الجود بانه الاعطاء الذي هو صفة فعل كان البخل كف النفس  
عن الاعطاء فيكون مثلا للقبيح من الافعال لان الكف فعل من أفعال النفس واطلاق الضد عليه حقيقة  
كالاول لانه ليس أمرا عدميا فتخص أن كلاما من الجهل والبخل يصح أن يكون مثلا للقبيح من الاوصاف  
ومن الافعال (قوله فعني الحمد الخ) الفاء للتفريع وتسمى فاء القصيدة لا فصاحها عن شرط مقدر وقعت في  
جوابه أي اذا عرفت ان الحمد هو الثناء فعني قول المصنف الحمد لله الثناء بالجميل الخ أي كل ثناء بجميل أو جوده

باليمن وهو ضد النعم  
الذي هو الثناء بالقبيح  
من الاوصاف والافعال  
كالجهل والبخل فعني  
الحمد لله الثناء بالجميل  
واجب لله



بناء على أن ال استغراقية أو جنسية وقوله واجب أي ثابت له تعالى على طريق الجواز أو لا يقبل الاستغناء كل  
 محتمل لمن قوله ويستحيل في حقه الخ يعان الثاني فهو المراد (وأورد) عليه أن الثناء كما مر هو الاثبات بما  
 يدل على اتصاف الموصوف بصفة جملة والاثبات بما ذكره فعل يقبل الوجود والعدم فلا يكون ثابتا بالمعنى المذكور  
 (واجب) بأن كلامه على حذف مضاف أي استحقاق الثناء ولا شك أن استحقاقه لازم له تعالى لزوما لا يقبل  
 الانفكاك وحيث أنه عطف قوله ويستحيل على قوله الثناء الخ من عطف اللازم على الملزوم فتفسير الوجوب  
 بالمعنى الثاني مأخوذ من المقام كعامات والافلا المناسبات للعبارة أعني قوله الحمد لله أن يفسر بالمعنى الأول اذ مدلولها  
 مجرد ثبوت الحمد لله تعالى وبعد ذلك فهذا التقدير أعني تقدير مادة الوجوب خلاف المشهور في هذه العبارة بل  
 المشهور فيها تقدير مستحق أو محتق أو مملوك (قوله ويستحيل الخ) ظاهره أن هذا مأخوذ من معنى الحمد  
 وليس كذلك إلا أن يجب أن لا يكون مراده أن ذلك من معنى الحمد بل مراده أنه لازم للمعنى المذكور كما تقدم لأنه  
 يلزم من كون الحمد واجبا لله تعالى بالمعنى المتقدم أن يكون ضده وهو الوصف بالنقص المعبر عنه بالنقص فيما مر  
 مستحيلة في حقه تعالى أو مراده أن هذه جملة مستقلة ذكرت بعد المعنى المذكور تعليلا لمحدوف تقديره وإنما  
 حكم بذلك لأنه يستحيل الخ وقوله في حقه أي ذاته وصفته وقوله الوصف بالنقص أو رده عليه أن الوصف بذلك  
 ليس مستحيلا لأنه مصدر وصفه إذ أتى بما يدل على اتصافه بالقبيح فيكون بمعنى النشاء بتقديم النون الذي هو  
 الاثبات الخ وهو ليس بمستحيل عقلا بل هو واقع وأجيب بأن مراده بالوصف الاتصاف من إطلاق المسبب على  
 السبب العادي اذ العادة جرت بأن من اتصف بشيء يصفه الناس به أو يقدر مضاف نظير ما تقدم أي استحقاق  
 الوصف ولا شك أن الاستحقاق المذكور مستحيل في حقه تعالى والنقص مصدر نقص وهو يستعمل لازما  
 ومتعدا يقال نقص زيد أي قام به النقص ونقص الله أعدادك أي قلل عددهم وأخذ منهم والمراد هنا اللازم  
 أي يستحيل في حقه تعالى الاتصاف بكونه ناقصا أي قائما به النقص لا الاتصاف بكونه منقوصا للغير على صيغة اسم  
 الفاعل أي مقدر نقصه فليس بمستحيل (قوله والله اسم) يطلق لفظ الاسم على ما يقابل الفعل والحرف وعلى  
 ما يقابل الكنية واللقب وعلى ما يقابل الصفة ويصح هنا ارادة ماعدا الأول فالمراد أنه علم وضعه الله تعالى على  
 نفسه وضعها شخصيا وقيل هو علم بالغلبة وفيه نظر لأن العلم بالغلبة كلي الأنا يقال أنه علم بالغلبة باعتبار أصله وهو  
 الإله فهو علم لم يسم به غيره تعالى شرعا ولم يقع خارجا على غيره حفظا لا حديثه فكما أنه لا مشاركة في مسماه وجودا  
 وعينانا وجوده قديم وكذا عينه أي ذاته بخلاف الحوادث فيهما كذلك لا مشاركة في اسمه وضعها وعلمها  
 والصحيح أنه غير مشتق وهو قول الخليل وسببويه وأكثر الفقهاء والاصوليين ورؤي الخليل في النوم بعد  
 موته فقال غفر الله لي بقولي في اسمه تعالى أنه ليس بمشتق وقد ذكر في القرآن العظيم في الفين وخمسائة وقيل  
 ثلثا تهوستان موضعاً وهو اسم الله تعالى الأعظم عند أكثر أهل العلم وهو المعتمد لأن من دعاه به مع شروطه تحصل  
 له المنفعة العظيمة والاجابة بعين ما سأله لوقته (قوله للذات الواجب الوجود) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها  
 اسم واجب الوجود واعتراض على ذلك بأنه يلزم عليه أن يكون غير علم لأن مدلوله حيث أنه واجب الوجود كلي  
 والعلم يجب أن يكون مدلوله جزئيا معينا وحيث أنه لا يكون قول لا إله إلا الله مفيد للتوحيد لأنه يصير المعنى حيث  
 لا إله إلا الله الأمر الكلي كيف وقد اجتمع على إفادة ذلك القول التوحيد على أنه يدخل فيه حيث الصفات اذهي  
 واجبة الوجود وان خرجت بقوله المستحق الخ وأجيب بأن إضافة اسم واجب الوجود للعهد أي اسم واجب  
 الوجود المعهود وهو الذات المعينة في الخارج الموصوفة بوجوب الوجود واستحقاق جميع المحامد والوصفان  
 المذكوران ليسا من جملة الموضوع له والا كان كليا وقد سبق منعه بل أتى بهما تمييزا للموضوع له عن غيره  
 وخصا بالذات بقرينة الصفات للإشارة إلى استجماع الذات لجميع صفات الكمال أما الإشارة بالأول فلأن  
 كل كمال يتفرع عن وجوب الوجود بالذات لأن من كان كذلك يكون أكمل الموجودات وأشرفها فيجب

ويستحيل في حقه  
 تعالى الوصف بالنقص  
 والله اسم للذات  
 الواجب الوجود  
 المستحق لجميع

انصافه بأشرف الصفات وأما الإشارة بالثاني فلأنه لا يستحق جميع المحامد إلا من كان متصفاً بسائر الكمالات  
وقدم الأول لأنه كالدليل للثاني ومقتضى التوجيه المذكور أن الوصف الثاني مؤكد للأول والأولى أن يكون  
مؤسساً بان يقال خص الأول بالذكر لكونه أكمل الصفات وأشهرها اختصاصاً بجناحه تعالى وخص الثاني  
ليبيان سبب الاختصاص المستفاد من لأم الحمد لله لأنها لا تستغراقاً أو للجنس المختص به تعالى فالمعنى وانما كانت  
جميع الافراد مختصة بالله أو جنسها مختصاً به تعالى لأنه مستحق لجميع المحامد وقدم الأول على الثاني لما سراً  
يقال خص الأول لظهوره في تضمن سائر صفات الساب لان واجب الوجود هو الذي لا يقبل وجوده الا تنفاه  
أزلاً وأبداً فلا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم فيلزم أن يكون قديماً باقياً وهكذا الى آخر صفات الساب والثاني  
لظهوره في تضمن سائر الصفات الثبوتية وقدم الأول عليه من باب تقديم التخلية على التحلية وما تقدم في  
الجواب أولى من قول بعضهم انه لما قام البرهان على أن واجب الوجود لم يوجد منه الا هذا الفرد صح كون الله  
عاماً عليه وأفاد التوحيد في لاله الا الله انتهى لان مقتضاه أن لفظ الجلالة مدلوله كلى انحصر في جزئى فلا يصح ان  
يكون عاماً ولا يفيد التوحيد في لاله الا الله لأنه يصير المعنى لاله الا هذا الامر الكلى المنحصر في جزئى والاشكال  
المتقدم باق بعينه (واعلم) ان المراد بواجب الوجود واجب الوجود لذاته فلا ترد الحوادث الموجودة فانها  
واجبة الوجود عرضاً من حيث تعلق علم الله تعالى بوجودها لا بعدمها فوجودها يدور في هذا الوقت المعين  
واجب عرضاً لتعلق علم الله تعالى به لا بضده وهو العدم فالدفع الاعتراض بان واجب الوجود كما يتصف به البارى  
تعالى يتصف به غيره (قوله المحامد) جمع محمداً بمعنى الحمد (قوله والصلاة) مبتدأ ومن الله حال منه على  
مذهب سيبويه الجوز لحي الحال من المبتدأ ويمكن تمثيته على مذهب الجمهور بان يقدر مضاف في العبارة أى  
وتفسير الصلاة حاله كونها كائنة من الله تعالى فتكون حالاً من المضاف اليه ثم حذف المضاف وأقيم المضاف  
اليه مقامه فارفع ارتفاعه وقوله زيادة تكرمة خبر وأشار بلفظ الزيادة الى أن اصل التكرمة ثابت له صلى الله  
عليه وسلم والى أنه عليه الصلاة والسلام ينتفع بصلاة غيره أى دعائه له على الصحيح من أن الانبياء ينتفعون  
بذلك لكن لا ينبغي للأصلي قصد ذلك كما مر لما فيه من اساءة الادب وقيل ان المنفعة عائدة على العبد ليس  
الا وتفسيره الصلاة بزيادة التكرمة أخذ من المقام وهو تعلقها به صلى الله عليه وسلم فالمناسب لمقامه الشريف  
تفسيرها بذلك وكذا باقى الانبياء والملائكة لكن زيادة التكرمة متفاوتة وامام معناها الاصلى فهو التكرمة  
والانعام فقوله من الله قيد خرج به الصلاة من غيره كالأدبيين والجن والملائكة فان معناها الدعاء بخير  
ولا ينافى ذلك قولهم انها من الأدبيين الدعاء ومن الملائكة الاستغفار لان الاستغفار دعاء بالمغفرة والرحمة  
وقوله على نبيه قيد ثان خرج به الصلاة من الله على غير نبيه فان معناها التكرمة والانعام وهو معنى الرحمة  
اذا المراد بها الانعام أو ارادته لالركة التي في القلب واطلاق الصلاة على الرحمة اطلاق حقيقى لغة كما يدل له قولهم  
ان الصلاة اما من قبيل المشترك اللفظى فمعناها من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن الأدبيين تضرع  
ودعاء أو من قبيل المشترك المعنوى فمعناها للعطف والاحسان وذلك يختلف باختلاف ما يضاف اليه فان  
أضيف الى الله تعالى كان معناه الرحمة وهكذا من المعام أن اطلاق المشترك اللفظى على بعض افراد حقيقة  
وكذا المعنوى على ما فيه فالقول بان الصلاة معناها لغة الدعاء فان أضيفت الى غيره تعالى كانت باقية على  
معناها وان أضيفت الى الله تعالى كان معناها الرحمة التي هي لازمة للدعاء اه لا يظهر لاقتضائه أن اطلاقها  
على الرحمة مجاز لغوى وليس كذلك كما علمت ولعل اقتصارهم على كون معنى الصلاة فى اللغة الدعاء لكونه  
أظهر معانيها وليس المراد انها لا تطلق فى اللغة الا عليه والتكرمة معناها العظمة والمراد بها التكريم أى  
التعظيم وعطف الانعام عليه مغاير لان بينهما عموماً وخصوصاً وجهاً فقد يوجدان فيما اذا عظمك شخص  
بالقيام لك مثلاً وأنعم عليك بشئ وقد يفرد الأول فيما اذا عظمك ولم ينعم عليك بشئ والثانى فيما اذا أنعم

المحامد والصلاة من الله  
على نبيه زيادة تكرمة  
وانعام



عليك بشئ ولم يعظماك وقد يطلق الانعام على التكرمة فيكون العطف للتفسير وهو ظاهر (قوله والسلام)  
 أى من الله تعالى على نبيه ففيه الخلف من الثاني لدلالة الاول أى وأما السلام من الملائكة والانس والجن  
 فهو الدعاء من الله على غير نبيه فهو مطلق التحية والتأمين (قوله زيادة تأمين) فيه اشارة الى ان أصل  
 التأمين حاصل له عليه الصلاة والسلام نظير ما مر في الصلاة وهو ضد التخوف لان الامن ضد الخوف والمراد  
 به السلامة مما يخاف ومقتضى هذا انه عليه الصلاة والسلام بالحقة خوف وهو كذلك لان الانبياء عليهم الصلاة  
 والسلام يخافون في بعض مواطن الموقف على أهمهم وعلى أنفسهم وينسبهم الله تعالى المغفرة لهم وكذا بالحقة  
 عليه الصلاة والسلام خوف في الدنيا لكن خوفه فيها خوف اجلال ومهابة لا خوف من العذاب أن يحل به  
 أو خوفه من الوقوع في حسنات الابرار التي هي سيئات بالنسبة للمقر بين كما قيل ذلك في قوله تعالى ليغفر لك  
 الله ما تقدم من ذنبك فاذا كان عندك خمسة دراهم وتصدقت منها بأربعة وأبقيت واحدا كان ذلك حسنة  
 عند الابرار سيئة عند المقرين (قوله وطيب تحية) أى تحية طيبة والتحية في الاصل الدعاء بالحياة ثم اطلقت على  
 مطلق الدعاء ثم اطلقت على دعاء مخصوص وهو السلام عليكم مثلاً ومقتضى هذا أن الله تعالى يدعو لنبى صلى  
 الله عليه وسلم وليس كذلك اذ ليس هناك أعظم منه حتى يدعو وحينئذ فالمراد بالتحية خطابه تعالى له صلى الله  
 عليه وسلم بما ليس به ولا يتنبه بان يحياه في الجنان بكلام قديم تحية تليق بحجابه صلى الله عليه وسلم وعطف ذلك على  
 ما قبله مغاير اذ لا يلزم من زيادة التأمين زيادة طيب التحية ولا من زيادة طيب التحية زيادة التأمين (قوله  
 واعظام) مصدر أعظم أى خفم وكبر بمعنى التعظيم الذى هو مصدر عظم بالتشديد فكأنه قال وتعظيم أى تفخيم  
 وتكبير وعطفه على تأمين من عطف اللازم على المزموم لانه يلزم من زيادة التأمين زيادة التعظيم وعلى طيب  
 التحية من عطف العام على الخاص لانه يلزم من زيادة طيب التحية زيادة التعظيم دون العكس والحاصل أن  
 معنى السلام مركب من ثلاثة أشياء زيادة التأمين وزيادة طيب التحية وزيادة التعظيم وقد علم مما مر أن سلام  
 الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وسلم وعلى بقية الانبياء عليهم الصلاة والسلام ليس من قبيل الدعاء وكذا صلاته  
 عليهم لما مر أن الدعاء لا يتصور منه تعالى لانه طلب والله تعالى مدعو ومطلوب منه لا داع ولا طالب اذ ليس  
 هناك من هو أعظم منه حتى يطلب منه نعم ان اريد كونه يدعو ذاته بإيصال الخير للدعوة أى يطلب منها ذلك  
 صرح والطلب النفسى مغاير للارادة (قوله ورسول الله هنا) قيد بهما احترازاً عن الرسول في مبحث النبوات فان  
 المراد به ما يعم نبينا صلى الله عليه وسلم وغيره من بقية الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين (فان قيل) لم  
 يرد به كل رسول كما حمله على ذلك بعضهم (أجيب) بانه انما خصه بذلك لانه من الاول ان رسول الله غلب استعماله  
 في نبينا صلى الله عليه وسلم فصار عاماً بالغلبة على تلك الذات الشريفة ولا يطلق على غيرها الا مقررنا بذكر اسمه أو  
 قرينة الثاني ان الاضافة للعهد الخارجى العلمى فانها تأتى لما تأتى له اللام فالمقتضى للتخصيص أمران كما علمت  
 ولم يعرف الرسول مع أنه بصدد بيان كلمات المصنف كانه لظهوره وهو انسان ذكر حراً وحياً اليه بشرع وامر  
 بتبليغه فان لم يؤمر بذلك فنبى فقط وهو مأخوذ من الارسال وهو البعث من مكان الى آخر فى امر لبعثه من  
 حضرة الحق الى الخلق لصلاح معاشهم ومعادهم (قوله اعلم الخ) عبر بالعلم دون غيره كالمعرفة والدراية والفهم  
 والادراك والقراءة والسماع لان العلم هو الكثير الشائع فى الاستعمال ولانه يتصف به المولى والمخاوق والمعرفة  
 لا يتصف بها الا المخلوق ولانه الثابت فى القرآن فى قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله بخلاف المعرفة ولان المعرفة كما  
 قيل تتعلق بالباطن والجزئيات دون المركبات والكلية بخلاف العلم وان كان الصحيح ترادفهما والدراية  
 تستدعى تحصيل المعانى مع التأنى والمهارة اذ هى العلم الحاصل بعد التفكير والتخييل فلا تناسب الاهتمام المناسب  
 للمقام لاقتضائه السرعة بخلاف العلم فانه يفيد السرعة والفهم والادراك يستدعيان كلاماً سابقاً لم يسبق هنائى  
 والقراءة والسماع يتعلقان بالالفاظ مع ان المقصود تحصيل المعانى اذ المراد أدرك بالدليل ان كل ما حكم به

والسلام زيادة تأمين له  
 وطيب تحية واعظام  
 ورسول الله هنا هو  
 سيدنا محمد صلى الله  
 عليه وسلم (ص) اعلم

الفعل لا يخرج عن هذه الثلاثة لتتوصل بذلك الى معرفة ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حقه تعالى وانما قلنا  
بالدليل لان العلم هو حكم الذهن أي ادراكه الجازم المطابق للواقع الناشئ عن دليل والدليل هنا هو ما أشار اليه  
فيما سيأتي بقوله لان ما حكم به العقل الخ وبهذا يجب عن عدم تعميده بالجزم والاعتقاد وهو ان كلا منهما  
يكون بلا دليل بخلاف العلم ولم يقل اعلموا بصيغة الجمع لئلا يتوهم أنه فرض كفاية مع أنه فرض عين وسيأتي  
الكلام على ما يتعلق بهذه المفردات عند حل الشارح (قوله أن الحكم) أي بان توكيد اللانحصار لا يقال ان  
ذلك ليس منسكرا ولا مشكوكا فيه فلا يحسن الاتيان بها لانا نقول انها قد تؤثر بها الكون الخبر أمرا عظيما  
بما يهتم به كافي قوله تعالى انا فتحنا لك فتحا مبينا (قوله ينحصر الخ) اعلم أن الحصر على ثلاثة أقسام حصر الكل  
في جزئياته وضابطه صحة الجمل أي الاخبار بذلك الكلي الذي هو المقسم عن كل واحد من الجزئيات التي هي  
أقسام له كالتحصار الكلمة في اسم وفعل وحرف اذ يصح أن تقول الاسم كلمة وهكذا وحصر الكل في أجزائه  
وضابطه صحة انحلال الكل الى الأجزاء التي تتركب منها كالتحصار السكنى جبين في خل وعسل والحصر في سمار  
وخيطة فإهية كل مركبة من الأجزاء المندكورة ين ويصح انحلال كل أي تفكيكه اليها وحصر بمعنى عدم  
الخروج وكلام المصنف لا يصح أن يكون من قبيل الاول لعدم صحة جمل المقسم أي الحكم العقلي على كل  
من الأقسام اذ لا يصح ان يقال الوجوب حكم عقلي وكذا البقية لانه لا شيء من الحكم العقلي المفسر بانه اثبات  
امرا ونفيه بوجوب ولا استحالة ولا جواز فلا يصح صدقه على شيء منها أي حمله عليها أي الاخبار به عن كل  
واحد منها ولا من قبيل الثاني لان الوجوب وما بعده ليست أجزاء للحكم المندكور وانما أجزاؤه المحكوم عليه  
والمحكوم به والنسبة وقوعها أولا وقوعها على ما فيه وحاول جماعة تصحيح جعله من قبيل الاول فاجاب بعضهم  
بتقدير مضاف في الاول أي ان متعلق الحكم الوجوب الخ وبعضهم بتقدير مضاف في الثاني أي اثبات الوجوب  
واثبات الاستحالة واثبات الجواز وفيهما نظر أما الاول فلما يلزم عليه من الاخبار بخاض عن عام اذ متعلق  
الحكم كما يصدق بالوجوب مثلا الذي هو المحمول يصدق بالموضوع والنسبة وقوعها أولا وقوعها على  
ما مر وأما الثاني فلان بعض العقائد خارجة عن هذه الثلاثة كقولك الله قادر أو موجود أو الواحد نصف  
الاثنين فليس في ذلك اثبات وجوب ولا غيره مع أنه حكم عقلي ويمكن أن يجاب بان المراد اثبات الوجوب أعم  
من أن يعبر عن الوجوب بذلك العنوان كقولك قدرة الله تعالى واجبة أو يعبر عنه بما انصف به أي الوجوب  
كقولك الله قادر فان القدرة متصفة بالوجوب وكذا يقال في الاستحالة والجواز فهذه الثلاثة وان لم يتعين  
في الحكم العقلي كونها محكوما بها لصدقها حيث لا تذكر كما مر لكن لا بد من بيانها في نفس الامر وبعضهم  
أجاب بان المنحصر في الثلاثة وصف الحكم أو الحكم باعتبار وصفه فوصفه اما وجوب أو استحالة أو جواز  
أي لا يخلو من الانصاف بواحد منها وفيه نظر لان الحكم بمعنى الاثبات والنفي لا يتصف بالوجوب والاستحالة  
أصلا اذ هو ممكن فوصفه دائما لا مكان نعم هي أوصاف متعلقة بالقدرة والارادة وثبوتها له تعالى فلا حسن  
أن يجعل الحصر في كلام المصنف من قبيل الثالث وهو عدم الخروج كقولك انحصر حكم الأمير في البلدة  
الفلانية وانحصرت فكرتي في ذنوبي بمعنى أن حكم الأمير لا يتجاوز تلك البلدة وفكرتي لا تتجاوز ذنوبي  
وان لم تكن البلدة والذنوب أجزاء ولا جزئيات للحكم والفكرة وكذلك ما هنا فالمعنى أن الحكم العقلي لا يخرج  
عنها لأنها جزئيات ولا أجزاء وانما هي أوصاف متعلقة بعنى النسبة الحكمية والمحكوم به كما مر وإلى هذا  
أشار الشارح فيما سيأتي بقوله ومعنى انحصاره في الثلاثة الخ (قوله الوجوب الخ) هو عدم قبول الانتفاء  
والاستحالة عدم قبول الثبوت والجواز قبول الثبوت والانتفاء فلا ولا ان سلبيان والثالث امر اعتباري  
وهذه الثلاثة تقع محمولات أي مخبراتها من حيث الاشتقاق فيقال قدرة الباري واجبة وشره مستحيل  
وبعثة الرسل جائزة ولذا قال المصنف فالواجب الخ وقد قدم الواجب لشرفه وأعقبه بالمستحيل لانه ضده وآخر

أن الحكم العقلي ينحصر  
في ثلاثة أقسام  
الوجوب والاستحالة  
والجواز فالواجب



الجائز لانه لم يبق له مرتبة الا التأخير وايضا فهو شبيه بالركب وما قبله شبيه بالسيط والمركب متأخر وعلى قياس ذلك يقال في تقسيم الوجوب وما بعده (واعلم) ان الواجب اما ذاتي واما عرضي والاول قسمان واجب مطلق وواجب مقيد فالاول كذات الله تعالى وصفاته فانها واجبة وجودا مطلقا والثاني كالتحيز للجزم فانه واجب مقيد بامام الجزم بمعنى أنه لا يقبل الانتفاء والثالث كوجودنا في هذا الوقت فانه عرضي اذ لم يجب الالتحاق علم الله تعالى به لا بعد منافي ذلك الوقت والفرق بينه وبين التحيز للجزم ان نسبة التحيز للجزم حكم واجب مادته الوجوب أي صفته المتحققة له في نفس الامر هي الوجوب لا الامتناع ولا الامكان كالحكم على الانسان بالحيوان مثلا بخلاف نسبة الوجود لزمانه مثلا فان مادته أي صفته المتحققة له في نفس الامر الامكان لا الوجوب والمعرف بالتحريف المذكور هو الواجب الذاتي بقسميه وانما لم يقيده المصنف بذلك لانه عند الاطلاق لا يحمل الاعلى الذات ولا يحمل على العرض الا بالتقييد (قوله ما لا يتصور الخ) ما يصح ان تكون منكورة موصوفة بمعنى أمر أي معاوم فجملة لا يتصور صفتها وأن تكون موصولة نهتا لمخدوف والجملة صلتها أي الامر الذي لا يتصور أعسم من أن يكون ذلك الامر ذاتا أو صفة أو نسبة كقولك ذات الله تعالى واجبة وقدرة الله واجبة فكما أن الذات تتصف بالوجوب كذلك ثبوتها وكما أن الصفة كالقدرة تتصف بالوجوب كذلك ثبوتها له تعالى وكذا يقال في الاستحالة والجواز فكما ان الشريك يتصف بالاستحالة كذلك ثبوت له تعالى وكما ان بعثة الرسل تتصف بالجواز كذلك ثبوتها وسيأتي ما يتعلق بالفعل من حيث بناؤه للفاعل والمفعول وأن المراد بالتصور الامكان أو التصديق لا مجرد الادراك لان العقل يتصور المستحيل ويدركه (قوله نزل الشيخ الخ) هذا جواب عما يقال لم يخالف المصنف عادة المؤلفين في تعبيرهم بما بعد وحاصل الجواب أنه نزل اعلم منزلة أما بعد أي صيره مثله وأقامه مقامه ونكتة العدول عن اللفظ الشائع وهو اما بعد التنبيه على أن غير العلم لا ينبغي سببا والشيخ مصدر شاخ يشيخ شيئا ووصف به كعدل ورضا أو صفة كسيد خفف لكثرة الاستعمال أي دورانه على الالسنه سمي شيئا لما حوى من كثرة المعاني المقتضية للاقتداء به في ذلك الفن لا لكبر سنه وهو لغة من بلغ أر بعين سنة الى آخر عمره فان الناس يقال لهم أطفال وصغار وصبان وذراير الى البلوغ وصبان وفتيان الى الثلاثين وكهول الى الاربعين وبعد ذلك الرجل شيخ والمرأة شبيخة والقوة تزيد الى الاربعين وتقف الى الستين وتنقص كل يوم بعد ذلك وكل مولود يزيد كل عام قدر أربع أصابع مقبوضة باصابع نفسه وطول كل أحد أربع أذرع بذراع نفسه واصطلاحا من بلغ رتبة أهل الفضل ولو صبيا (قوله رضي الله عنه) خبر بمعنى الدعاء والرضا رتبة أعلى من العفو لان الرضا بالشئ قبوله فهو أعلى من العفو الذي هو المسامحة وعدم المؤاخذه ويشير الى ذلك قول بعضهم اللهم ارض فان لم ترض فاعف فان المولى قد يعفو ولا يرضى ورضاه تعالى اما صفة فعل بمعنى الانعام أو صفة ذات بمعنى ارادة الانعام فان أر يدهنا الاول فظاهر وان ار يد الثاني ورد عليه أن الدعاء انما يكون بمستقبل لم يوجد في الحال و ارادته تعالى أزلية يستحيل تجددها حتى يتعلق بها الدعاء الآن يقال يصح ذلك نظرا لتعلق الارادة بالحدث فان ذلك لا يستحيل تجدده (قوله منزلة أما بعد) انما لم يقل منزلة وبعد لان اما بعد هي الاصل اذ هي الواردة في الاحاديث وكلام العرب (قوله في الدلالة) في معنى من يبان للمنزلة فهو بيان الوصف المقيس عليه الذي هو اما بعد وفيه انه قد يؤتى بعدها بسبب الحامل على التأليف مثلا لانها موضوع لا تتقال من اسلوب أي فن ونوع من الكلام الى آخر اعلم من ان يكون مقصودا ولا الا ان يقال المراد المقصود حقيقة أو حكما وسبب التأليف مثلا في حكم المقصود باعتبار كونه سببا لمثلا يسمى مقصودا تجوزا باعتبار تلك السببية وغيرها بقي ان اما بعد لا تدل على الشروع بالفعل لجواز أن يقول أما بعد ويسكت الا أن يقدر مضاف في كلامه أي قصد الشروع وان المراد غالبا (قوله ونبه الخ) هذا بيان لنسبة مخالفة المصنف لغيره في تعبيره باعلم دون أما

مالا يتصور في العقل  
عدمه والمستحيل مالا  
يتصور في العقل  
وجوده والجائز ما يصح  
في العقل وجوده وعدمه  
(ش) نزل الشيخ رضي  
الله تعالى عنه اعلم منزلة  
أما بعد في الدلالة على  
الشروع في المقصود  
ونبه على ان غير  
العلم لا ينبغي سببا

بعد فهو جواب عن سؤال حاصله ان الاتباع خير من الابتداع وحاصل الجواب ان ذلك الابتداع لم يكن  
 حسنة وهي التنبيه المذكور فكأنه قال للتنبيه الخ والمراد بالتنبيه الاشارة ووجه الاشارة ان الامر بالشئ  
 نهى عن ضده والمراد بالعلم المطاوع في هذا الفن وهو الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل وغيره هو التقليد  
 والظن والشك والوهم والجهل المركب فان هذه لا تكفي في هذا الفن بل لابد فيه من العلم لان الجاهل المذكور  
 والشاك والمتوهم والظان لا ايمان لهم فهم كفار وأما المقلد فيختلف في كفره كما سيأتي وان كان الصحيح أنه  
 مؤمن عاص ان كان فيه أهلية النظر فقوله لا يتنهي أي لا يطلب أن يكون سبب المعرفة العقائد لانه حرام اما  
 كفر أو غيره وانما قلنا المراد بالتنبيه الاشارة لما ذكر لان متعلق العلم المذكور في كلامه هو حصر أقسام  
 الحكم العقلي في الاقسام الثلاثة فعني اعلم المستفاد منه صريحاً اطلب منك تحصيل ما ذكر بطريق العلم بحيث  
 تبحث عن دليل حصر القسمة في الثلاثة وتفهم دلالة على ذلك ويؤخذ منه بطريق الاشارة والتلويح ما قلنا  
 ووجه الاخذ أنه اذا كان هذا لا بد فيه من العلم ولا يكفي فيه غيره فالعقائد الدينية من باب أولى ويصح أن يراد  
 بالعلم أحد العلوم المدونة وغيره هو الحرف والصنائع مثلاً والمعنى ان غير الاشتغال بالعلم لا يطلبه العاقل ولا يرضاه  
 سبباً أي حرفة وصناعة لان في الاشتغال بالعلم مع الاخلاص سعادة الدارين خصوصاً العلم الموصل الى معرفة الله  
 تعالى وقد علمت ان عطف ونبه على نزل من عطف العلة على المعالول (قوله والحكم اثبات الخ) اعترض هذا  
 التعريف بأمور أربعة الأول أنه غير مانع لصدقه بقولك زيد لاني قد ثبتت أصراً لا مني وأمر عن أمر الثاني  
 ذلك ليس من الحكم في شئ وأجيب بان في العبارة حذفان والتقدير اثبات أصراً لا مني وأمر عن أمر الثاني  
 أنه غير جامع لان قوله أو نفيه عائد على الامر الأول فيخرج قولك زيد ليس بقائم من أول الامر من غير أن  
 يتقدمه اثبات القيام له وأجيب بان الضمير عائد على الأمر من حيث هو الامر لا على الأمر الذي جرى عليه  
 الاثبات فيكون فيه استخدام وهو أن يذكّر الشئ بمعنى ويعاد عليه الضمير بمعنى آخر كقوله

والحكم اثبات أمر  
 أو نفيه

اذ انزل السماء بأرض قوم \* رعيها وان كانوا غضاباً  
 فان المراد بالسماء الغيث والضمير في رعيها النبات بخلاف شبه الاستخدام فانه ذكر الشئ بمعنى ثم ذكره  
 ثانياً بمعنى آخر كقولك لي عين أنفق من العين فان المراد بالعين الأولى الباصرة والثانية عين الذهب مثلاً  
 وليس هذا من قبيل عندی درهم ونصفه كما توهم بعضهم لان الضمير في ونصفه لا يصح عوده على الدرهم الأول  
 ولا على الدرهم من حيث هو اصدقه بالأول وهو فاسد بل على درهم آخر أي نصف درهم آخر مثل الأول نعم  
 يصح أن يكون من قبيل ذلك باعتبار عدم كون الضمير عائداً على الأول فقط الثالث أن ذكر أو في الحدود  
 ممنوع وأجيب بان محل المنع اذا كانت للشك أما اذا كانت للتشويح فيجوز دخولها في الرسوم كما هنا لا في  
 الحدود الحقيقية وهي التي تكون بالذاتيات لما يلزم عليه من كون فصل الماهية مساوياً لها وأخص منها مثاله  
 الانسان حيوان ناطق واضحك اذا فرض أن ضاحكاً فصل ذاتي فناطق من حيث كونه فصلاً للماهية مساوياً لها  
 ومن حيث ان المميز هو الفصل الآخر أخص منها وهي أعم منه لتحققها بالفصل الآخر الرابع أن الكلام في  
 الحكم العقلي فإي داع الى تعريف مطلق الحكم أولاً ثم تقسيمه وتعريف كل قسم على حدته (وأجيب) بان  
 الحكم العقلي أخص من مطلق الحكم ومعرفة الاخص متوقعة على معرفة الاعم كتوقف معرفة الانسان  
 على معرفة الحيوان مثلاً أو ايضاً فاما ذكر المصنف الحكم وفيد به بالعقل علم منه أن هناك حكماً غير عقلي  
 فتشوقت النفس الى بيان ذلك الغير فاحتاج الشارح الى بيان الحكم من حيث هو وتقسيمه الى الاقسام الثلاثة  
 ليتوصل بذلك الى معرفة ذلك الحكم المقيد بالقييد المذكور ومعرفة غيره من بقية الاقسام واعلم أنك اذا قلت  
 زيد قائم مثلاً فقد اشتمل هذا التركيب على محكوم عليه وهو زيد ومحكوم به وهو القيام ونسبة وهي ثبوت  
 القيام لزيد وادراك كل من هذه الثلاثة يسمى تصوراً وادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة يسمى تصديقاً



وحكما وظاهر عبارة الشارح أن الحكم فعل حيث عرفه بالاثبات الذي هو فعل من أفعال النفس وهو أحد أقوال ثلاثة والصحيح أنه كيفية ويمكن حمل كلامه عليه بأن يراد بالاثبات ادراك الثبوت من اطلاق المألوم وإرادة اللزوم قال السيد في حواشي الشمسية وما يتوهم من قوهم الاثبات والابقاع والانتزاع والايجاب والسلب من ان للنفس فعلا فليس مراد بل المراد من جميع ذلك كله هو الادراك واختلاف في الادراك فقل انفعال وقيل كيفية وهو الصحيح فيكون الصحيح أن الحكم ايضا من قبيل الكيفية ويمثل للثلاثة بوضع الخاتم على الشمعة فوضعه فعل وتأثيرها في قبولها للتأثير انفعال والهيئة الحاصلة كيفية ثم اعلم انه لا فرق في الاثبات بين ان يكون على جهة الحمل اى الاخبار نحو العالم حادث او على جهة الصحبة واللزوم كقولك كما كان العالم متغيرا كان حادثا او على جهة العناد كقولك الموجود اما قديم او حادث وكذا يقال في النفي نحو العالم ليس بقديم وليس كما كان العالم متغيرا كان القديم وصفه اى لا تلازم بينهما وليس الموجود اما حادث او ممكن فالمساو في الاول الحكم وفي الثاني التلازم والى بطونى الثالث العناد (قوله والحكم بالاثبات الخ) فظاهره أن الاثبات أو النفي محكوم به وقد تقدم انه الحكم فيلزم اتحاد المحكوم به والحكم وهو باطل وأيضا فالحكم انما يحكم بالثبوت أو الارتفاع الذي هو النسبة لا بالاثبات أو النفي وحاصل الجواب ان في كلامه حذف مضاف أى يتعلق الاثبات وهو الثبوت والمحكوم به وأنه أطلاق الاثبات والنفي وإراد الثبوت والارتفاع (قوله اما الشرع الخ) اعترض بان الشرع هو الاحكام الشرعية المعرفة بانها وضع الهى أى احكام وضعها الله تعالى للعباد الخ ولا معنى لحكم تلك الاحكام (وأجيب) بان المراد به الشرع من اطلاق المصدر وإرادة اسم الفاعل وأنه على حذف مضاف أى ذو الشرع وهو الله تعالى اذ هو الشرع حقيقة قال تعالى شرع لكم من الدين الآية والرسول صلى الله عليه وسلم مجاز لانه المبلغ (قوله واما العقل) اعترض بان الحكم أى المدرك حقيقة انما هى النفس الناطقة والعقل صفة لها ولا ادراكها (وأجيب) بان اسناد الحكم اليه مجاز من باب الاسناد الى السبب والمنشا كما يقال قدرة البارى تعالى موجودة للاشياء ومؤثرة فيها مع ان البارى جل وعلا هو المؤثر حقيقة بقدرته والقدرة انما هى منشأ للتأثير ويقدر مضاف أى ذو العقل وهذا كله بناء على الصحيح من مغايرة العقل للنفس أما على القول الآخر عند الحكماء من انها شئ واحد فلا حاجة الى ذلك واختار هذا القول القرافى حيث قال الحق ان العقل والروح والنفس بمعنى واحد ولذا قيل ان العقل اذا زال لم يعد وحينئذ فالمراد بزواله في كلام العصاة استناره (قوله العادة) هى ما اعتاده الناس أى ما تكرر عندهم مرة بعد أخرى وليس ذلك بحكم بل الحكم هو النفس فانسند الحكم اليها مجاز من الاسناد الى السبب أو يقدر مضاف أى أهل العادة أو يراد بالعادة اهلها (قوله فذلك انقسم الحكم) استشكل بان انقسامه الى عادى وعقلى ظاهر لان كلامهما جزئى من جزئياته وأما انقسامه الى شرعى فليس بظاهر لان الحكم اثبات أمر أو نفيه والاثبات أو النفي اما ادراك أو فعل من أفعال النفس وكل منهما لا يصدق على الشرعى أما على الاول فلان الشارح فسر الشرعى بأنه خطاب الله تعالى أى كلامه والكلام غير الادراك واما على الثانى فلان الفعل حادث والخطاب كلام قديم ولا يصدق الحادث على القديم والمقسم يجب صدقه على جميع أقسامه (وأجيب) بان في التعبير بالاقسام مساهمة وان مراده أن الحكم يطلق بازاء معنيين أحدهما المعنى الاول وبالأخر المعنى الثانى وهو الكلام ويطلق أيضا على النسبة وعلى المحكوم به وعلى المحكوم عليه وأجيب أيضا بان خطابه تعالى اما أمر أو نهى أو تخيير أو وضع وكل منها وان كان من قبيل الانشاء لكنه يتضمن الخبر مثلاً أقيموا الصلاة يستلزم قولنا الصلاة واجبة وهو مشتمل على اثبات الوجوب للصلاة فصح كون الخطاب المذكور من أقسام الحكم باعتبار لازمه وأما اطلاق الفقهاء على اثبات الوجوب للصلاة مثلاً أنه حكم شرعى فاطلاق مجازى باعتبار اللزوم المذكور وان صار ذلك حقيقة عرفية

والحكم بالاثبات  
أو النفي أما الشرع  
واما العقل واما العادة  
فلذلك انقسم الحكم

لهم فالجواب بان الحكم يطلق عند الفقهاء على اثبات الوجوب للصلاة مثلا فيكون من جزئيات الحكم  
 المعروف بما صير يرجع للجواب المذكور (قوله الى ثلاثة أقسام) لكن المناسب منها في المقام هو العقلي لانه  
 الذي ذكره المصنف وانما اقتصر عليه لان له دخلا في اثبات جميع العقائد وبه يحصل التوحيد بلا قيد وأما  
 الشرعي فذكره لانه قد يكون عاضدا للعقلي وقد يكون مستقلا في اثبات الصفات التي لا تتوقف دلالة المعجزة  
 على صدق الرسول عليها وهي السمع والبصر والكلام ولوازمها وذكر العادي تسميا للأقسام والعناديين  
 الثلاثة حقيقي اذ لا يمكن اجتماعها ولا اثنين منها في شيء واحد (قوله خطاب الله) حقيقة الخطاب توجيهه  
 الكلام الى المخاطب والمراد به هنا اسم المفعول أي المخاطب به أي الكلام المفهم بالفعل بناء على انه يشترط في  
 تسمية الكلام خطابا وجود المخاطبين بالفعل بصفات التكليف حالة الخطاب وعليه فلا يسمى كلامه تعالى في  
 الازل قبل وجود المخاطبين خطابا والذي يقصده افهام من علم الله وجوده عن هو أهل للفهم بناء على انه  
 لا يشترط فيه ذلك وعليه فيسمى كلامه تعالى في الازل خطابا لخلاف في تسمية الكلام في الازل خطابا  
 وعدمها مبني على الخلاف في أنه هل يشترط في تسمية خطابا وجود المخاطبين بالفعل أولا وينبني على ذلك  
 أيضا خلاف آخر هل الحكم الشرعي حادث أو قديم فعلى الاول هو حادث لانه الكلام المفهم بالفعل وان شئت  
 قلت المتعلق تعلقا تنجيزيا ولا يكون مفهوما بالفعل ومتعلقا تعلقا تنجيزيا لا فيما لا يزال بعد وجود المكلفين  
 وبعثة الرسل اليهم فهو كلام الله تعالى المقيد بالا فهام بالفعل أو بالتعلق التنجيزي والهيئة المركبة من القديم  
 والحادث حادثة لتجددها بعد عدم لان الحادث وان كان حقيقة في الوجود بعد عدم يطلق مجازا على المتجدد  
 بعد عدم وعلى الثاني قديم لعدم اعتبار الافهام بالفعل والتعلق التنجيزي في مفهومه وخطاب كالجنس للحكم  
 وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غيره كالملوك والآباء والامهات والمشايخ وغيرهم من الانس والجن  
 والملائكة فلا يسمى خطابهم حكما شرعيا وانما يسمى خطاب الرسل بالتكاليف حكما شرعيا لأنهم مبلغون عن  
 الله تعالى معصومون في تبليغهم عن الكذب عمدا وسهوا فان قيل اذا كان الخطاب الكلام المخاطب به القائم  
 بذات الله تعالى فن أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل في التعريف والخارج عنه أجيب بأنه يدل عليه  
 الكتاب والسنة ونحوهما فان قيل أخذهم الخطاب جنسا للحكم يقتضي أنه الحكم الثابت بنحو القياس او  
 السنة أو الاجماع لا يسمى حكما شرعيا اذ لا خطاب مع انه حكم شرعي فلا يكون التعريف جامعا لانا نقول بنحو  
 القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له وهو معنى كونه دليل الحكم وقوله المتعلق صفة كاشفة ليست  
 للاحتراز عن شيء لان كلامه تعالى لا يكون الامتعلقا متعلقا تنجيزيا بالنسبة للامر والنهي أو ما هو أعم  
 بالنسبة لغيرهما وانما ذكره ليعلم به قوله بالفعل الخ وتعلقه بتعلق دلالة بمعنى انه لو أزيل عنا الحجاب لوجدناه  
 دالا على جميع أقسام الحكم العقلي من الواجبات والجائزات والمستحيلات ومعلوم أن المتعلق والمخاطب به  
 هو الكلام النفسي سواء قلنا ان الحكم قديم أو حادث لا اللفظي لعدم مناسبته هنا وقوله بأفعال المكلفين  
 خرج به خطاب الله تعالى المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين وصفاتهم والجمادات كدلول الله لا اله الا هو  
 خالق كل شيء وولقد خلقناكم أي ذواتكم وصفاتكم ويوم نسير الجبال فلا يسمى ذلك حكما شرعيا وكذا  
 المتعلق بذوات الحيوانات وأفعالها وصفاتها كقوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء وقوله والله بكل شيء  
 عليم وبقي في الحد قصص أفعال المكلفين والاخبار المتعلقة بأفعالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون  
 وقوله فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فان الله يتوب عليه وقوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم  
 جنات الفردوس نزلا فخرجهما بقوله بالطلب على ماسيأتي والمراد بفعل المكلف ما صدر عنه سواء كان من  
 أفعال العجوارح أو اللسان أو القلب فيشمل القول والنية والمراد بالصدور أن يكون مكتسبا له اما بذاته  
 كالحركة مثلا أو باعتبار أسبابه كالإيمان بالله تعالى ورسله فانه مكتسب باعتبار أسبابه كالنظر مثلا أما ذاته  
 فليست مكتسبة لانها ليست فعلا اختياريا سواء قلنا ان الإيمان هو المعرفة أو حديث النفس التابع لها

الى ثلاثة أقسام شرعي  
 وعادي وعقلي فالحكم  
 الشرعي هو خطاب  
 الله تعالى المتعلق  
 بأفعال المكلفين

أما على الأول فظاهر لأن المعرفة من مقولة الكيف وأما على الثاني فلأن حديث النفس التابع لذلك هو قولها بعد المعرفة آمنت وصدقت وقولها المذكور كلامها النفسي والكلام النفسي كيفية لأفعل لأن الصحيح أنه ليس للنفس فعل وإنما لها مجرد الإدراك وأما قولهم إيجاب وسلب وإيقاع وانتزاع ونحو ذلك فعبارات المراد منها غير ظاهرها وهو الإدراك لا الفعل كما ذكره السيد في حواشي الشنسية وتقدم أن الإدراك كيفية على الصحيح ويظهر عن حديث النفس المذكور في فن الكلام بالتصديق والاذعان فالمراد منها واحد وهو حديث النفس أي قولها آمنت وصدقت بخلاف التصديق والاذعان في المنطق فإن المراد بهما مجرد الإدراك وما وقع في عبارة التهذيب من قوله أن كان اذعاناً للنسبة فتصديق والافتصوير فالمراد بالاذعان في ذلك الإدراك فالتصديق الكلامي غير التصديق المنطقي كما قررته شيخنا العدوي مراراً خلافاً لما يفيد كلام السعد وغيره في بعض المواضع وقد علم مما تقرر أن الإيمان ليس مكلفاً به باعتباره ذاته لأن التكليف لا يتعلق إلا بالفعل وهو كيف كما علمت فالتكليف به إنما هو باعتباره أسبابه كالنظر كما صرح فيه أن النظر إنما هو سبب للمعرفة لا لحديث النفس الذي هو الإيمان على التحقيق فالأولى الجواب بأن مرادهم بالفعل ما قبل الانفعال فيشمل الكيف واعتراض التعبير بأفعال المكلفين بصيغة الجمع في الموضعين بأنه يخرج عنه ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي ﷺ والحكم بقبول شهادة خزيمة وحده وبأنه يلزم على ذلك عدم تناول التعريف لشيء من الأحكام إذ لا يصدق على حكم منها أنه متعلق بجميع أفعال المكلفين وأجيب بأن آل للجنس على حد فلان يركب الخيل وإن لم يركب إلا واحداً منها فالمراد أن ركو به متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار وكذلك ما هنا فالمراد يتعلق بالحكم بفعل منها لا بجميعها ويدخل في ذلك الفعل الخواص وغيرها واعتراض التعبير بالمكلفين أيضاً بأنه مشكل مع قوله في التعريف أو الوضع هما فإن خطاب الوضع يتعلق بالصبي والمجنون بدليل أنهما يضمنان متلفاتهما وأعلمه ذلك تبعاً لغيره نظراً للغالب من تعلق الخطاب بالمكلفين فإن خطاب التكليف خاص بهم وخطاب الوضع مشترك بينهم وبين غيرهم وإذا كان للغالب فلا مضموم له (قوله بالطلب) متعلق بخطاب والباء للابسة من ملابسة الجنس لأنواعه الاعتبارية وذلك أن كلامه تعالى واحداً من حيث ذاته لكنه يتنوع إلى الأنواع المذكورة من حيث دلالاته وتعلقه فمن حيث دلالاته على طلب الفعل أو الترك جازماً كل منهما أو غير جازم يسمى طلباً ويسمى أيضاً إيجاباً إن كان طلب الفعل جازماً ونهياً إن كان غير جازم وتحريراً إن كان طلب الترك جازماً وكراهة إن كان غير جازم ومن حيث دلالاته على التخيير يسمى إباحة فدخل تحت الطلب أربعة أحكام الإيجاب والندب والتحرير والكراهة والطلب في الأولين يسمى أمراً وفي الأخيرين يسمى نهياً والخامس للإباحة وتسمى الخمسة المذكورة أحكاماً تكليفية ومن حيث دلالاته على أن الشيء سبب أو شرط أو مانع أو صحيح أو فاسد يسمى وضعاً وتسمى الخمسة المذكورة أحكاماً وضعية ومن حيث دلالاته على غير ذلك يسمى خبر السكّن يلزم على تعلقه بالخطاب وصف المصدر قبل عمله وأجيب بأنه يغتفر في الجار والمجرور ما لا يغتفر في غيره على أن الإرادة منتف من أصله لأن المصدر هنا بمعنى اسم المفعول كما مر ويصح أن يكون متعلقاً بالتعلق والباء للسببية أي المتعلق بسبب تعلق الطلب وذلك أن الخطاب كلي والطلب والإباحة والوضع جزئيات له أي أنواع كما مر والمتعلق في الحقيقة هو تلك الجزئيات وتعلق الكلي إنما هو بسبب تعلق الجزئي فينسب على تعلق الجزئي تعلق الكلي ولا يخفى ما في ذلك من التكليف ويحتمل أن يكون في موضع الخبر مبتدأ محذوف والتقدير وذلك الخطاب ملتبس بالطلب الخ (قوله أو الوضع) معطوف على الطلب لأن المعاطيف إذا لم تكن بحرف مرتب تكون معطوفة على الأول بخلاف ما إذا كانت بحرف مرتب فإن كل واحد على ما يليه أو معطوف على الإباحة لساينهما من المناسبة في أن كلامهما ليس بطلب والتقدير على كل أو الخطاب الملتبس بالوضع أي بالخطاب المتعلق بجعل الشيء سبباً الخ من ملابسة الجنس لنوعه كما مر واعتراض الأتيان بأوفي هذا

بالطلب أو الإباحة أو  
الوضع



التعريف من وجهين الاول انها للشك المقتضى للايهام وذلك لا يناسب في مقام التعريف اذا المقصود منه  
البيان وأجيب بانها للتنويح كقولك العدد اماز وجأ فرد أي الحكم الشرعي يتنوع الى هذه الانواع كما  
الثاني انها مشتركة بين معان والمشارك لا يقع في الحد وأجيب بان كلام من المشترك والمجاز يجوز دخوله فيه  
اذا دل السياق أو القرائن على تعيين المجاز أو المشترك وقرينة الحال هنا ظاهرة في أنها للتنويح (قوله لهما)  
أي للطلب والاباحة وعرف بعضهم الوضع بانه نصب الشارع أي جعله الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً كجعل  
الزوال سبباً لوجوب الظهر والوضوء شرطاً لاباحة الصلاة والحيض مانعاً من وجوبها واعتراض عليه بان ظاهره  
انه ليس نوعاً من الخطاب أي الكلام النفسي وانما هو صفة فعل لان الجمل حادث وليس كذلك فقد قال السيد  
الحكم الوضعي هو الحكم الشرعي الذي لا يدل على الطلب ولا على التخيير فكان حق العبارة أن يقول هو  
خطاب الله المتعلق بجعل الشيء سبباً الخ أي من حيث تعلقه بذلك وأجيب بان قرينة السياق وجعل الوضع وما  
قبله أنواعاً للخطاب كالتقسيم له يفيد هذا المعنى وغاية الامر أنه مجاز في التعريف ولعله من اطلاق المتعلق بفتح  
اللام وهو الجمل المذكور على المتعلق بكسرهما وهو الخطاب وهو سائغ اذا دل السياق أو قرائن الاحوال  
على تعيين المجاز كما مر وتخصيص هذا النوع من الاحكام باسم الوضع محض اصطلاح والا فالاحكام كلها موضع  
الشرع من حيث التعلقات التنجيزية ولا مجال للعقل ولا للعادة في شيء من ذلك والسبب ما يلزم من وجوده  
الوجود ومن عدمه العدم لذاته فهو يؤثر بطرف الوجود في الوجود ويطرف العدم في العدم والمراد بالتأثير  
الاقتران لا حقيقته لان المؤثر هو الله تعالى وقولنا لذاته راجع للجملتين أما الاولى فللاحتراز عن خروج  
السبب الذي اقترن به مانع أو اتقي منه شرط كالحيض والجنون عند دخول الوقت فانه لم يلزم من وجوده  
الوجود لكن لذاته بل لما ذكر من اقتران المانع أو انتفاء الشرط ولو نظر الى ذاته للزمه ذلك وأما الثانية  
فللاحتراز أيضاً عن خروج سبب الشيء الذي له سبب آخر يخلفه عند عدمه كالشمس فانها سبب في الضوء  
مع أن له سبباً آخر وهو النار فاذا انعدمت الشمس وجد الضوء لم يلزم من عدمها العدم لكن لا بالنظر لذاتها  
هذا ان نظر الى ذلك السبب بعينه فان أراد جنس السبب الصادق بالواحد والمتعدد بان قطع النظر عن سبب  
بعينه كان راجعاً للاولى فقط لان السبب من حيث هو أي جنسه وماهيته المتحققة في أي فرد كان يلزم من  
عدمها العدم وأورد على ذلك المتساويان كالانسان والناطق واللازم والمزوم المتساويان فانه يلزم من عدم  
أحدهما عدم الآخر فيكون داخل في تعريف السبب وأجيب بأنه تعريف بالاعم وهو جائز عند المتقدمين  
من المناطققة والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كالتطهارة للصلاة فهو  
يؤثر بطرف العدم في العدم فقط وقولنا لذاته راجع للثانية بجزأ أي فلا يلزم من وجوده الوجود بالنسبة  
لذاته وقد يلزم من وجوده الوجود لا بالنسبة لذاته بأن وجدت الاسباب وانتفت الموانع ولا يلزم من وجوده  
العدم بالنسبة لذاته وقد يلزم من وجوده العدم بالنسبة لغيره بأن اتقى السبب أو وجد المانع وأورد على  
التعريف المذكور صلاة فاقد الطهورين ونحوه فانها تصح مع عدم التطهارة فلم يلزم من عدمها عدم الصلاة  
وأجيب بأن التطهارة ليست شرطاً مطلقاً بل عند مكانها وهي غير ممكنة في حق من ذكر فليست شرطاً في حقه  
أو يجعل قوله لذاته راجعاً للاولى أيضاً وقد يلزم من عدمه العدم لعرض كفاقد الطهورين وأورد عليه  
أيضاً اللازم الاعم بالنسبة للمزوم فانه ينطبق عليه التعريف المذكور وأجيب بما مر من أنه تعريف بالاعم  
وأورد عليه أيضاً جزء العلة وجزء المركب فانه يلزم من عدمها العدم ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم  
وأجيب بالتزام انهما شرط في وجود العلة والمركب فلا يراد أو ان هذا تعريف بالاعم أو أن ما بمعنى خارج  
بقرينة ما اشترط خارج لادخل والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم  
لذاته كالحيض وقولنا لذاته راجع للثانية بجزأ أي فلا يلزم من عدمه الوجود بالنسبة لذاته وقد يلزم

لهما والحكم العادي هو

من عدمه الوجود بالنسبة لغيره بأن وجدت الاسباب والشروط ولا يلزم من عدمه العدم بالنسبة لذاته وقد يلزم من عدمه العدم بالنسبة لغيره بان انتفت الاسباب والشروط وهذا هو المشهور في تقرير التعارض الثلاثي والتحقيق ان قيد لذاته فيها مستغنى عنه بمن في قولنا من وجوده ومن عدمه لانها لا ابتداء أو السببية فتبين ان اللزوم من ذات السبب مثلا فان وجد بعد ذلك تخلف لم يكن من ذات السبب أو الشرط أو المانع بل من غيره فالضوء مثلا عند فقد الشمس ليس ناشئا عن فقد ها بل من النار وهكذا في الكلام ما يعني عن القيد المذكور نعم ان جعلت من بمعنى عند كان ذلك القيد محتاجا اليه وقد علم مما تقدم ان الاحكام التكليفية خمسة وكل واحد منها له اسباب وشروط وموانع فالوجوب كوجوب صلاة الظهر سببه الزوال وشرطه البلوغ والعقل وما نعه الحيض والاعشاء والندب كندب صلاة الضحى سببه دخول وقتها وهوار تقاع الشمس قدر رمح وشرطه العقل وما نعه الحيض أو وقت المنع والتحرير كتحريم أكل الميتة سببه خبثها وشرطه عدم الاضطرار وما نعه الاضطرار والكراهة ككراهة صيد البر سببه اللهو وشرطه عدم الحاجة وما نعه الاضطرار والاباحة كإباحة البيع سببها الاحتياج فانه سبب في إباحة المبيع وشرطه الانتفاع به مثلا وما نعه وقوعه وقت نداء الجمعة مثلا (قوله اثبات الربط الخ) مقتضى الظاهر حيث عرف الحكم الذي قسمه الى الاقسام الثلاثة باثبات أمر أو نفيه أن يقول حقيقة اثبات أمر أو نفيه الخ فان المتبادر من كلامه أولا ان المراد بالامر المحمول المثبت أو المنفي ومن كلامه هنا ان المراد بالربط النسبة الحكمية التي تعلق بها الاثبات فتعلق الاثبات فيهما مختلف ولا شك في المغايرة بينهما بحسب الظاهر وان كان اثبات الربط بين أمرين مستلزم للثبوت أحد الأمرين للآخر فيوافق ماسر والاثبات في الاصل مصدر وهو مضاف لمفعوله أي اثباتك الربط وليس المراد به هنا المصدر بل المراد به التصديق أي الادراك والتصديق من قبيل الكيف لا الفعل كما مر ونقله يس هنا والمراد بالربط النسبة الحكمية أي ثبوت المحمول وبآخر الموضوع فتى أريد باحدهما أحدهما أريد بالآخر الآخر وقوله وجودا أو عدما تمييزان للربط بالمعنى المذكور أي إثباتك الربط أي النسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول أي التصديق بهما من جهة وقوعها فتكون القضية موجبة كقولنا الاكل مشبع فالنسبة فيه وهي ثبوت الاشباع للاكل مصدق بهما من جهة وقوعها أو من جهة عدم وقوعها فتكون سالبة كقولنا ليس عدم الاكل مشبعا فالنسبة فيه وهي ثبوت الاشباع لعدم الاكل مصدق بهما من جهة عدم وقوعها فالنسبة في كل من الموجبة والسالبة واحدة على التحقيق وهي الثبوت لكن في الموجبة مصدق بهما من جهة وقوعها وفي السالبة مصدق بهما من جهة عدم وقوعها ويصح أن يكون ذلك حالا أي حال كون هذا الربط أي النسبة وجودا أو عدما أي ملاحظا وجودها أي ثبوتها وعدمها وهذا التقرير هو المطابق لكلام أهل المعقول والمطابق لما ذكره في شرح المقدمات ان المراد بالربط الاقتران والتلازم العرفي وان قوله وجودا أو عدما تمييزان من أمر وأمر على البدل أي اثبات الربط بين أمر من جهة وجوده أو عدمه وبين أمر آخر من جهة وجوده أو عدمه وان شئت جعلتهما محولين عن المضاف والتقدير بين وجود أمر أو عدمه أو وجود أمر آخر أو عدمه ويحتمل أن يكون حالين من أمر وأمر والتقدير بين أمر وأمر حال كونه وجودا أو عدما أي ذا وجود أو ذا عدم أو موجودا أو معدوما لكن محي الحال مصدر غير مقيس وأيضا شرط بحيثهما من المضاف اليه كون المضاف مقتضيا للعمل فيه أو جزأه أو كجزئه ولم يوجد ذلك هنا وعلى كل حال فالعبارة شاملة لاقسام الربط الاربعه وهي ربط وجود بوجود ربط وجود بالشبع بوجود الاكل وربط عدم بعدم ربط عدم بالشبع بعدم الاكل لان العدم وان لم يحسن بنفسه لكنه يحسن باعتبار ما يضاف اليه اذا الكلام في العدم الاضافي لا المحض لعدم تأتي الربط فيه وربط وجود بعدم ربط وجود بالجوع بعدم الاكل وربط عدم بوجود ربط عدم بالجوع بوجود الاكل وهذا على القول بنفي الاحوال أي الواسطة بين الوجود والعدم وأما على القول بثبوتها

اثبات الربط بين أمر  
وأمر وجودا أو عدما

فالأقسام تسعة قامة من ضرب ثلاثة الوجود والعدم والحال أى الثبوت فى مشاهير كان عليه ان يز يدوجودا  
أو عدما أو حالا هكذا قيل وفيه نظر لان الكلام فى الحكم العادى ور بط الحال بالوجود أو بالعدم أو بالحال  
أو الوجود بالحال أو بالعدم بالحال عقلى فر بط الحال بالوجود كالم بط بين قيام العلم بمحلله وكون ذلك المحل عالما  
أو بالعدم كالم بط بين السكون جاهلا وعدم العلم أو بالحال كالم بط بين السكون قادرا والسكون حيا وعكس  
الاولين أى ر بط العدم بالحال كالم بط عدم العلم بكونه جاهلا ور بط الوجود بالحال كالم بط وجود العلم بكونه  
عالما عقلى لا عادى كما أن الر بط بين زوال الشمس ووجوب الظهور مثلا شرعى فهذان الر بطان لا يسمى واحد  
منهما عاديا لعدم توقفه على تكرر فسقط خمسة أقسام من التسعة يبقى أربعة وهى التى تقدم الكلام عليها  
فلا حاجة الى الزيادة المذكورة (قوله بواسطة) متعلق بآيات الخ أى انما جاء هذا الاثبات أو النفى بواسطة وهى  
التكرر فلاضافة للبيان وأقل ما يحصل به التكرر وقوع الشئ مرتين فان لم يقع الامر مرة واحدة فليس بعادى  
وانما هو داخل فى الحكم العقلى الجائز وكون التكرر مستند الحكم أعم من أن يكون على الخاكم نفسه أو على  
غيره من يقلده فى ذلك كحكم الواحد من ابان شرب السكندجبين مسكن للصفر اء تقليد الاطباء لتكرره عليهم  
(قوله مع صحة) أى جواز التخلف أى مع كون تخلف الر بط جائزا عقلا فيصح عقلا تأخر الاحراق عن النار  
مثلا وهذا ما بعده ليس من تنمة التعريف بل انما ذكره ليلنبه على أن هذا الر بط الذى حصل فى الحكم العادى  
ر بط اقتران ودلالة جعلية لار بط لزوم عقلى ولا ر بط تأثير من أحد هما فى الآخر خلافا لمن اعتقد ذلك فقوله  
مع صحة التخلف أى وأما اذا اعتقد عدم صحة التخلف بان اعتقد الملازمة العقلية بين الاسباب العادية  
ومسبباتها فهو فاسق وهذا الاعتقاد يؤل به الى الكفر لانه يلزمه انكار كل ما خالف العادة كعجزات الرسل  
واحياء الموتى الا ان لازم المذهب ليس بمذهب وقوله وعدم تأثير الخ أى وأما اذا اعتقد التأثير فتارة بالقوة  
وتارة بالطبع فان اعتقد ان الاسباب العادية تؤثر بطبيعتها فهو كافر وحكى بعضهم الاجماع على كفره أو بقوة  
ففى كفره قولان والصحيح عدم كفره وحاصل ما قررر المصنف فى بعض كتبه وسيأتى ايضا ان من اعتقد  
أن الاسباب العادية تؤثر بطبيعتها فهو كافر وحكى بعضهم الاجماع على كفره أو بقوة ففى كفره قولان  
والصحيح عدم كفره أو واعتقد أن المؤثر هو الله وحده الا أنه اعتقد الملازمة العقلية بينهما فهذا الاعتقاد  
يؤل به الى الكفر لانه يلزمه انكار ما خالف العادة والاعتقاد الحق أن يعتقد أن المؤثر هو الله مع امكان  
التخلف واعلم ان قوله مع صحة التخلف لا يغنى عن قوله وعدم تأثير لجواز القول بالتأثير مع صحة التخلف  
كما هو مذهب المعتزلة فى المولدات كما فى حركة الاصبع وحركة الخاتم فان اللزوم بينهما عادى عندهم  
يصح تخلفه ومع ذلك يعتقدون ان حركة الاصبع مؤثرة فى حركة الخاتم وأيضا فلا يلزم من صحة  
التخلف نفي الطبيعة فقد يصح التخلف مع وجودها فقد شرط او وجود مانع وكذا لا يغنى قوله وعدم تأثير  
الخ عن قوله مع صحة التخلف لما مر من أنه رد بذلك على من يعتقد عدم صحة التخلف مع عدم التأثير  
وقوله أحدهما أى أحد الامر ين المرتبطين فالنار لا تؤثر فى الاحراق والا كل لا يؤثر فى الشبع وهكذا وقوله  
البتة أى قطعاً من البت وهو القطع يقال بت الشئ بيبته بضم الموحدة وكسر ها اذا قطعه وهو منصوب على  
أنه مفعول مطلق أى أقطع بذلك قطعاً فى فيه زائدة وهمزته للقطع ولا يستعمل الا بالالف واللام مع قطع  
الهمزة كما قال سيبويه واجاز القراء تكبيره وحكى انهما لغتان واجاز بعضهم كون همزته للوصل (قوله  
والحكم العقلى الخ) انما اضيف هذا الحكم للعقل وان كانت الاحكام كلها لا تترك الا به لان مجرد العقل  
يسون فكرة او معها كاف فى ادراك هذا الحكم قاله المصنف (قوله اثبات امر) أى لا مركقولك زيد قائم  
او نفيه أى نفي امر عن امر كقولك زيد ليس بقائم (قوله من غير توقف على تكرر) خرج العادى وقوله ولا  
وضع واضح خرج الشرعى فان الحكم الشرعى متوقف على جعل الجاعل وهو الله تعالى وفى كون الحكم  
الشرعى موضوعا ومجهولا نظر لانه ان فسر بالتعليق التنجيزى وهو ان يكون الشخص اذا وجد مع شروط

بواسطة التكرار مع  
صحة التخلف وعدم  
تأثير أحدهما فى  
الآخر البتة والحكم  
العقلى هو اثبات أمر  
أو نفيه من غير توقف  
على تكرر ولا وضع  
واضح



التكليف مطاوبا بالفعل كما هو عرف الفقهاء فهو حادث وكذا ان فسر بانه خطاب الله تعالى المتعلق بالفعل  
 المكلفين فهو حادث باعتبار اطيئة المجتمعة من الخطاب والتعلق التنجيزي كما مر لكن اطلاق الحادث على  
 كل من المعنيين بالمعنى المجازي وهو المتجدد بعد عدمه لا الحقيقي وهو الموجود بعد عدمه فان الحادث يطلق  
 حقيقة على الموجود بعد عدمه ومجازا على المتجدد بعد عدمه ولا شك ان التعلق التنجيزي حادث بالمعنى الثاني  
 لا الاول لانه امر اعتباري كالبوة والبنوة وكذا الهيئة الاجتماعية متجددة بعد عدمه لا موجود بعد عدمه واذا  
 كان الحكم بمعنييه حادثا بالمعنى المذكور فلا يتعلق به الوضع والجعل لانه انما يتعلق بالامور الموجودة وهو  
 امر اعتباري كما مر فلا يتعلق به القدرة فكيف يخرج بقوله ولا وضع واضع الا ان يراد من الوضع والجعل  
 لازمه وهو الحدوث فكانه قال ولا حدوث فخرج الحكم الشرعي فانه حادث بالمعنى المجازي السابق على انه قد  
 يقال لا حاجة في اخراجه الى ما ذكر لانه خارج من قوله اثبات امر او نفيه فانه ليس اثباتا ولا نفي (قوله اخرج  
 به) في العبارة مسامحة اذا اخرج بالصفة فقط وهي العقلي لا بمجموع الصفة والموصوف أي الحكم العقلي  
 (قوله ومعنى انحصاره الخ) جواب عما تقدم ايراده من انه لا يصح أن يكون من حصر الكل في أجزاءه ولا الكل  
 في جزئياته وحاصل الجواب ما سبق تقرر به (قوله من اثبات او نفي) ظاهره ان العقل يحكم بالاثبات او  
 النفي مع أن ذلك نفس الحكم كما مر فكيف يكون محكوما به وحاصل الجواب أن في العبارة حذف والتقدير من  
 بعض متعلق اثبات او نفي وهو المحمول أو النسبة فان ذلك هو المحكوم به وقوله يرجع اليها من رجوع الشيء  
 الى وصفه فالقدرة في قولك الله قادر وصفها الوجوب (قوله اما ان يقبل الثبوت والنفي) كقولك الله رزاق فا  
 حكم به العقل وهو الرزق بفتح الراء يقبل الثبوت والنفي فهو جائز وصفه الجواز كما أن الرزق الذي هو  
 المحمول يتصف بالجواز كذلك نسبتته الى الله تعالى تتصف به فيقال ثبوت الرزق لمولانا جل وعز جائز وهو  
 ظاهر اذا كان الحكم برزاق كما تقرر املو قلت رزق الله جائز وحكمت بالجواز كانت نسبتته واجبة اذ  
 الجواز لا يقبل الا تنفاه عن الرزق فيكون واجبا وكذا نسبتته له واجبة فالرزق وصفه الجواز لانه محكوم  
 به عليه وذلك الجواز وصفه الوجوب لانه لا يقبل الا تنفاه اذ لو قبله لكان الرزق متصفا بالوجوب مثلا وذلك  
 باطل ومثله قولك بعثة الرسل جائزة وقوله وان كان لا يقبل الا الثبوت كقولك الله قادر فالقدرة لا تقبل الا  
 الثبوت فيكون وصفها الوجوب وكذلك نسبتته الى الله تعالى وقوله وان كان لا يقبل الا النفي كقولك شريك  
 الباري موجود فوجود الشريك لا يقبل الا النفي فيكون وصفه الاستحالة وكذلك نسبتته للشريك فتلك  
 القضية كاذبة (قوله ثم عرف الخ) جواب عما يقال انه ترك تعريف الوجوب واخويه وقد ذكرها وذكر  
 تعريف الواجب واخويه ولم يذكرها وهو غير مناسب وحاصل الجواب انه استغنى عن تعريف الوجوب  
 واخويه بتعريف الواجب واخويه لانه مشتق كماخويه مما ذكر فالواجب مشتق من الوجوب والمستحيل  
 من الاستحالة والجائز من الجواز ومعرفة المشتق تستلزم معرفة المشتق منه لانه جزءه ومعرفة الكل متوقعة  
 على معرفة اجزائه على ما سبق وقوله بما اشتق منه قضيته انه عرف الوجوب بالواجب والاستحالة بالمستحيل  
 والجواز بالجائز وليس كذلك واجيب بان المراد انه استغنى بتعريف المشتق عن تعريف المشتق منه كما مر  
 وأما الجواب بان في العبارة حذف والتقدير ثم عرف كل واحد بتعريف ما اشتق منه فلا يصح لان مقتضاه انه  
 قال فالوجوب مالا يتصور في العقل عدمه الخ وهو لم يقل ذلك مع أنه باطل في نفسه فالبراء للسببية لا للتعدينية وانما  
 عدل عن تعريف الوجوب واخويه الى تعريف الواجب واخويه لانه محكوم به في القضية أي المحمول فيها  
 حمل مواطاة فيقال القدرة واجبة والشريك مستحيل والرزق جائز وحمل المواطاة هو الحمل الذي لا يحوج الى  
 تأويل كقولك زيد قائم ويقابل حمل الاشتقاق وهو ما يحوج الى ذلك كقولك الشافعي أو مالك علم أي  
 ذو علم أو عالم والقطن بياض أي ذو بياض أو أبيض فان قلت هلا قال من اول الأمر وينحصر في ثلاثة  
 الواجب الخ لانه المحمول حمل مواطاة كما علمت قلت لان الوجوب واخويه هو المقصود والمختلف اليه من

فقوله الحكم العقلي  
 اخرج به العادي  
 والشرعي ومعنى  
 انحصاره في ثلاثة  
 اقسام ان كل ما حكم به  
 العقل من اثبات او نفي  
 يرجع اليها لان ما حكم  
 به اما ان يقبل الثبوت  
 والنفي فهو الجائز وان  
 كان لا يقبل الا الثبوت  
 فهو الواجب وان كان  
 لا يقبل الا النفي فهو  
 المستحيل ثم عرف كل  
 واحد من الاقسام  
 الثلاثة بما اشتق منه

ذلك المحمول ثم اعلم ان في مرجع الضمير في قوله بما اشتق منه اشكالاً مشهوراً في نظير هذه العبارة حاصله انه لا يصح أن يعود على المضاف أعني كل لانه يقتضي انه عرف كل واحد من الامور الثلاثة بالشئ الذي اشتق من كل واحد منها فيلزم عليه أنه عرف الوجوب بما اشتق منه بما اشتق من الاستحالة و بما اشتق من الجواز وكذا البقية وهو باطل ولا على المضاف اليه أعني واحد من حيث هو لانه يصير المعنى لانه عرف كل واحد بالشئ الذي اشتق منه أي واحد كان فيقتضي أنه عرف الوجوب بالذي اشتق اما منه أو من غيره وكذا البقية وهو باطل أيضاً وحاصل الجواب أنه عائد عليه من حيث تعيينه أي بما اشتق من ذلك الواحد المعين المناسب له في الاشتقاق بناء على ان في الضمير استخداماً أوجز ياعلى القول بان الضمير العائد الى النكرة معرفة أي مراد به معين والاحسن الجواب بان العموم المستفاد من كل ملاحظ بعد ارجاع الضمير لو اُحذف كانه قال عرف واحداً بما اشتق منه ثم ادخل لفظ كل لافادة التعميم فصار كل واحداً (قوله لان المشتق أخص) فالواجب ذات ثبت لها الوجوب ففيه ما في الوجوب وزيادة فيلزم من وجوده وجود الوجوب بخلاف وجود الوجوب لا يلزم منه وجود الواجب فانك تقول الوجوب ثابت لله تعالى فقد وجد الوجوب في هذا بدون الواجب لعدم دلالة ذلك على الذات التي هي من جملة معنى الواجب فالمراد بالخصوص قلة الافراد لان الواجب لا يتحقق بدون الوجوب بخلاف الوجوب فانه يتحقق بدون الواجب كما في المثال المتقدم فهما نظير الانسان والحيوان فان الانسان أخص لانه حيوان ناطق فكلاً وجد وجد الحيوان والحيوان أعم فانه يوجد بدون الانسان في نحو الفرس والجاروان كان الحيوان يصح جملة على الانسان بخلاف الواجب لا يصح جملة على الوجوب هذا وبحث في الجواب المذكور بانه انما يلزم من معرفة المشتق معرفة المشتق منه اذا عرف المشتق من حيث هو مشتق بان عرف مفهومه الاشتقاقى كتعريف مفهوم الحجر بانه شئ ثبت له الحجر واما ان عرف ماصدق عليه ذلك المفهوم فلا يلزم ما ذكر كافي كلام المصنف فانه لم يعرف الواجب مثلاً من حيث مفهومه الاشتقاقى بان يقول هو ذات ثبت لها الوجوب بل من حيث ماصدقته حيث قال ما لا يتصور رأى شئ لا يتصور في العقل الخ وورد ذلك بانه يعلم من تعريف الواجب المذكور ان الوجوب عدم تصور العدم أي عدم قبول الارتفاع ومن تعريف المستحيل ان الاستحالة عدم تصور الوجود ومن تعريف الجائز ان الجواز صحة الوجود والعدم فقول المعترض انما يلزم الخ ممنوع (قوله لان المشتق أخص من المشتق منه) أي أقل أفراداً كما مر فالواجب مثلاً معناه أمر اتصف بالوجوب ففيه ما في الوجوب وزيادة لتركبه من جزأين الامر والوجوب فيلزم من وجوده وجود الوجوب ولا يلزم من وجود الوجوب وجوده بل قد يوجد بدون كافي قول المصنف وينحصر في ثلاثة أقسام الخ (قوله ومعرفة الاخص تستلزم الخ) اعترض ذلك بانه لا يلزم من وجود الاخص في الذهن وجود الاعم فيه فقد يعرف الانسان مثلاً بانه المصاحك المتفكر بالقوة مع أنه لا يلزم من ذلك معرفة الحيوان الذي هو أعم منه لعدم ذكره في التعريف حينئذ واجب بان محل الاستلزام المذكور اذا عرف الاخص بالكنه أي الحقيقة بان ذكرت في تعريفه أجزاء الحقيقة اما تفصيلاً أو اجالا فان ذكرت تفصيلاً أي بالمطابقة كأن قلت في تعريف الانسان هو جسم نام حساس متحرك بالارادة متفكر بالقوة لزم منه معرفة الاعم تفصيلاً فان أجزاء الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة وان ذكرت اجالا أي بالتضمن بان قلت في تعريفه هو حيوان ناطق لزم منه معرفة الاعم اجالا فيفهم منه ان هناك شيئاً يقال له حيوان ولا يعرف منه أجزاء حقيقة ما هي بخلاف ما اذا لم يعرف بالكنه كما مر فانه لا يعلم منه حقيقة الحيوان لا اجالا ولا تفصيلاً (قوله لان الاعم جزء الاخص) تعليل للاستلزام فالوجوب مثلاً الذي هو الاعم جزء الواجب الذهو أخص لتركب الواجب من جزأين كما مر فمفهوم كل والوجوب جزء يلزم من وجود الكل وجود كل جزء من أجزائه فاذا عرف الكل أي تعقل ولو حظي الذهن لزم منه معرفة أجزائه بالمعنى المذكور (قوله فالواجب ما) أي أمر سواء كان ذلك الامر حكماً أو نسبة كثبوت

لان المشتق أخص من  
المشتق منه ومعرفة  
الاخص تستلزم معرفة  
الاعم لان الاعم جزء  
الاخص فقال فالواجب  
ما لا يتصور

القدرة لله تعالى وثبوت التحيز له جرم أو صفة كالقدرة والتحيز والكون قادر والكون متحيزا فكل من النسبة ومتعلقها يتصف بالوجوب وإما الحكم بمعنى ادراك تلك النسبة فليس بواجب بل جائز وقد علم بما ذكر دخول الاحوال الحادثة فهي من الواجب المقيد اذهي واجبة ولازمة مادامت علما وقد مر أن الواجب قسمان مطلق ومقيد وهي من الثاني لامن الاول الذي هو المطلق لانها حوادث وكل حادث مسبوق بالعدم فقول بعضهم انها ليست بواجبة على كل حال ليس في محله وقوله يتصور بضم الياء مبني على الم يسم فاعله بمعنى يدرك أو بفتحها مبني على الفاعل بمعنى يمكن وعدمه فاعل على الثاني ونائبه على الاول لان تصور يستعمل متعديا ولازما يقال تصورت الشيء عقليته وأدركته وتصور الشيء أمكن والوجه الثاني أقرب وأسلم من التكلف الآتي لكن الاول هو الظاهر من تقرير الشارح حيث فسره بيدر كوظاهر تقرير المصنف في الكبرى أيضا وأورد عليه ان عدم الواجب يتصور أي يدرك لان العقل يتصور المحال وأجيب بانه أطلق التصور وأراد التصديق والمعنى ان الواجب هو الذي لا يصدق العقل بوقوع عدمه أي لا يقبله ولا يشبهه لكن فيه أن إطلاق التصور على التصديق اما من قبيل المجاز ان قلنا ان التصور لا يطلق الا على ادراك المفرد أو من قبيل الاشتراك ان قلنا انه يطلق على ما هو أعم من ادراك المفرد فيشمل التصديق وكل من المجاز والمشتراك يحتاج لقرينة ولا قرينة هنا وما قيل من أن القرينة ذكر الصحة في تعريف الجائر لان الصحة مر جمعها الى التصديق فردود بان كل تعريف يجب ان يلاحظ على حدته غير مقترن باخر اذ كل مفهوم يجب ان يعرف بتعريف يخصه ويمتاز به استقلاله فلا يجب في هذه التعاريف اقتران بعضها ببعض حتى يكون بعضها قرينة لبعض نعم يمكن أن يقال ان أهل الاصول لا يشترطون في المجاز قرينة فيمكن تخريج كلام المصنف على ذلك أو يقال ان القرينة ما هو معلوم من ان الواجب قد يتصور نفيه فان ذلك قرينة على ان المراد بالتصور المنفي هو التصديق فالقرينة حالية كما قاله القيرواني (قوله في العقل) متعلق يتصور وفيه ان الواجب واجب في نفسه وجد عقل عاقل أولم يوجد فلو حذف ذلك التقييد وقرئ يتصور مبني على الفاعل بمعنى يمكن فيكون عدمه فاعلا لا يدفع عنه الاعتراض المذكور واستغنى عن التكلفات السابقة ووافق قول المقاصد والمواقف الواجب ما يمتنع أو ما لا يمكن عدمه فلم يذكر لفظ التصور ولا قيده بالعقل ثم الضمير في قوله عدمه عائد على ما باعتبار الافراد لا المفهوم الكلي أي ما لا يتصور العقل عدم افراده كالقدرة والارادة أي لا يصدق بنفيها وأما الواجب الكلي أي مفهوم الواجب فليس بواجب لانه تارة يوجد في الذهن وتارة لا يوجد في أنه يرد على التعريف المذكور ان الصفات السلبية واجبة مع أنه يتصور في العقل عدمها اذ العقل يتصور أن القدم عبارة عن عدم الاولية وان البقاء عبارة عن عدم الآخريّة وكذا البقية فلم تدخل في التعريف المذكور فيكون غير جامع وأجيب بانه ليس المراد ما لا يتصور عدمه أي كونه امر اعداميا بل المراد ما لا يتصور نفيه أي ما لا يتصور ان ينعدم أي ينتفي بصدق نقيضه فالقدم مثلا لا يتصور نفيه بصدق نقيضه وهو الحدوث وان كان هو في ذاته امر اعداميا فالمراد بعدم الواجب المذكور في التعريف هو نفيه بصدق نقيضه لا لعدم المقابل للوجود كقوله \* التشكي من الاقدار \* من عدم الرضا على المختار \* وكقول حسان رب علم اضاعه عدم الما \* لوجهل غطى عليه النعيم

في العقل عدمه أي  
لا يدرك في العقل عدمه  
وذلك اما ضرورة

فان المراد في الرضا وفي المال بوجود السخط والنقر لا كونهما معدمين والعقل عند الشافعي نور وحاتي تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية فهو آلة في الادراك وعند القاضي بعض العلوم الضرورية فالمعنى على الاول أن العقل لا يكون آلة لتصور عدمه وعلى الثاني أن تصور العدم لا يكون من العلوم أي لا يكون معلوما فالظرفية عليها مجازية لا تنفء تحيز العدم وانتفاء احتواء العقل (قوله أي لا يدرك) تفسير ليتصور وقد علمت ما فيه والمراد من الادراك التصديق وان كان الادراك شاملا له ولا يتصور فهمومه غير مراد ولو قال أي لا يمكن لكان أسلم كما مر (قوله وذلك) أي الواجب بدليل تمثيله بقوله كالتحيز ونفسيره بقوله وهو



ما الخ واسم الإشارة مبتدأ والخبر محذوف أي ثابت وقوله ضرورة منصوب ما على المعنوية المطلقة لقيامه مقام مصدر محذوف والتقدير وذلك ثابت ما ثبت ضرورة ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فاتصبا انتصابه أو على الحال بتأويله بضرورة أي أو بتقدير مضاف أي ما ثابت حال كونه ضروريا أو ذا ضرورة أو على نزع الخافض أي حال كون ثبوته بالضرورة والضرورة وان كانت في الأصل من أوصاف العلم كالنظرية فإن العلم ينقسم إلى ضروري ونظري كما ينقسم إلى تصور وتصديق قد يطلق على متعلقه من المحكوم به والنسبة فكما يقال العلم بالتحيز ضروري يقال التحيز ضروري وثبوته للجزم ضروري ويمكن حل كلام الشارح على الأصل بأن يقدر مضاف أولاً وثانياً أي وعلم ذلك الواجب أما ضروري كالعالم بالتحيز الخ ويحتمل أن المشار إليه عدم ادراك العدم أي وعدم ادراك العدم أما بالضرورة الخ لكنه يحوج إلى تقدير في التمثيل والتفسير المذكورين (قوله وهو) أي الواجب الذي لا يدرك عدمه بالضرورة ما أي نسبة أو متعلقها على ماص وقوله في ادراكه أي ادراك وجوبه أي التصديق بذلك والحكم به أي لا يحتاج العقل في الحكم بوجوبه إلى تأمل الخ وقوله ولا نظر عطف تفسير فالمنفي الاحتياج إلى النظر فقط أعم من أن لا يحتاج إلى شيء أصلاً ككون الواحد نصف الاثنين أو يحتاج إلى حدس ككون نور القمر مستفاداً من نور الشمس فإن ذلك لا يحتاج إلى نظر لكن يحتاج إلى حدس أي تخمين فإن من عرف أن ضوءه يزيد وينقص بحسب بعده من الشمس وقر به منها فإذا قابل نصفها ضوءاً نصفه أو كلها ضوءاً كله يحكم بذلك أو يحتاج إلى تجربة ككون السقمونيا مسهلة للصفراء والقهوة مذكية للفهم فإن ذلك لا يحتاج إلى نظر لكن يحتاج إلى تجربة ولا يصح أن يكون المنفي أصل الاحتياج بأن يقال الضروري هو ما لا يحتاج إلى شيء أصلاً لئلا يلزم خروج الحدسيات والتجربيات منها فانه لا يحتاج إلى النظر ولم تكن حاصلة ابتداء أي بأول التوجه بل لابد فيها من حدس أو تجربة فلا تكون ضرورية وليست كذلك لما مر من أن الحاصل بالحدس أو التجربة من الضروري وكذا الحاصل بالمشاهدة وهو ما لا يحكم فيه العقل بمجرد تصور طرفيه بل يحتاج إلى المشاهدة بالحدس فإن كان الحدس ظاهراً سميت حدسيات ككون الشمس مشرقة والنار محرقة وان كان باطناً سميت وجدانيات ككون لنا جو وأعطينا ولذة وألما وأما البديهي فتارة يفسر بأنه ما لا يحتاج إلى شيء أصلاً أي ما يثبتته العقل بمجرد التفاته إليه من غير استعانة بحدس أو غيره ككون الواحد نصف الاثنين فيكون أخص من الضروري في كل بديهي ضروري ولا عكس وتارة يفسر بأنه ما لا يحتاج إلى نظر واستدلال فيكون مراداً للضروري بأخص معنييه فإن الضروري يطلق تارة في مقابلة الاستدلال أي النظري ويفسر بما لا يتوقف على نظر واستدلال وان توقف على حدس أو تجربة مثلاً وتارة في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً بالخلق وهذا أخص من الضروري بالمعنى الأول فإن العلم الحاصل بالبصار المكتسب بالقصد والاختيار كما إذا كان الإنسان مغمضاً عينيه ففتحهما فرأى الشمس يقال له ضروري على التفسير الأول لأنه مأخوذ في مقابلة النظر فيدخل فيه الكسبي بخلافه على الثاني فإنه في مقابلة الكسبي وهذا مكتسب للعبد بفتح عينيه ومن ثم جعل بعضهم العلم المذكور اكتسابياً أي حاصلًا بمباشرة الأسباب بالاختيار كفتح العينين وبعضهم ضروري أي حاصل بدون نظر واستدلال وقد علم بما ذكرنا من الاكتسابي أعم من الاستدلال أي النظري لأن الثاني هو الحاصل بالنظر في الدليل فكل استدلال اكتسابي ولا عكس كالأبصار الحاصل بالقصد والاختيار الناشئ عن فتح العينين فإنه اكتسابي لا استدلال (قوله كالتحيز) أي أو ثبوته فكل منهما واجب مقيد أي لا يقبل الانتفاء مادام الجرم وأما الحكم الذي هو ادراك وقوع هذا الثبوت فليس بواجب كما مر (قوله للجزم) هو شامل للجسم وهو ما تركب من جوهرين فردين فأكثر وللجوهر الفردي استغناء من تفسيره بأنه كل مأملاً أي شغل فراغاً وحيث لا حاجة إلى زيادة بعضهم مثلاً لأجل ادخال الثاني فإنه يتحيز أيضاً إذا لم يكن عند المتكلمين هو الفراغ أي الخلو المتوهم الذي يشغله شيء ممتداً كان وهو الجسم أو غير ممتد وهو الجوهر الفردي وإنما كان متوهماً لأنه يتوهم وجوده وان كان في الحقيقة

وهو ما لا يحتاج العقل  
في ادراكه إلى تأمل ولا  
نظر كالتحيز للجزم

عدم ما يحضن خطر بالبال وليس شيئا موجودا تتعلق به الرؤية وأما عند الحكماء فهو أمر موجود ويقال له مكان  
أيضا فهم مترادفان عندهم أما عند المتكلمين فالمكان أخص من الحيز لأن الأول هو الذي يحل فيه الجسم  
فقط بخلاف الثاني فإنه ما يحل فيه الجسم أو الجوهر الفرد كما مر فكل متمكن متعيز دون العكس اذ يعتبر  
في المتمكن الامتداد دون التعيز والراجح ترادفهما واذا علمت أن التعيز عند المتكلمين والحكماء هو  
الفراغ أي الخلو تعلم أن ما يجلس عليه من الأرض مثلا لا يقال له حيز ولا مكان (واعلم) أن الخلو إنما هو  
بحسب نظر الشخص لا في الواقع لأن ما بين السماء والأرض ملوء بالهواء أي الريح على الراجح لكن أجزاءه  
لطيفة فإذا جاء شخص إلى مكان انضم بعضه إلى بعض كالماء ولو فرض عدمه طريقة عين لم يعيش حيوان  
ولم ينبت نبات والهواء ليس بجوهر فرد ولا عرض بل هو جسم لطيف (قوله ومعنى التعيز أخذ الخ) يعني  
بمحيط يمنع غيره أن يحل محله فلا بد من هذه الزيادة والافقية التعيز هو الممانعة على القدر المأخوذ من  
الفراغ أي منعك الغير أن يحل في مكانك أي ممانعتك إياه لا نفس الأخذ في العبارة تساهل وإضافة أخذ  
لما بعده من إضافة المصدر لمفعوله بعد حذف الفاعل والأصل أخذه قدر ذاته كما فعل المصنف في شرحه  
والضمير أن يرجع إلى الجرم وقوله من الفراغ متعلق بأخذه أي أن يأخذ من الفراغ بحاوله فيه قدر ذاته  
بمحيط يمنع غيره أن يحل محله والتفسير المذكور تفسير لحاصل قوله كالتعيز للجرم هكذا قاله الفقيه  
وقال يس تفسير للتعيز بالمعنى المصدري ويؤخذ منه تعريف الحيز بأنه الفراغ انتهى والاول أقرب  
(قوله والمستحيل ما الخ) ما واقعة على أمر أو معلوم ذهني أو مفهوم ذهني وهي بمنزلة الجنس فتشمل الممتنع  
بالغير وما بعدها بمنزلة الفصل مخرج لما يدرك في العقل وجوده بناء على الظاهر من بناء يتصوره لا محمول  
أو ما يمكن وجوده بناء على بنائه للمعلوم على ما سبق وقوله لا يتصور في العقل وجوده أي لا يصدق العقل  
بوجود أفرادها ولا يمكن وجودها فيه كشر يك الباري فالضمير في وجوده عائد على ما باعتبار الماصدق  
أي الأفراد لا المفهوم الذهني أي الأمر الكلي لجواز وجوده في العقل لأنه يتصور المحال فقولك اجتماع  
النقيضين ممتنع معناه أن المعنى الحاصل في الذهن من هذا اللفظ يمتنع أن يوجد في الخارج فرد يطابقه وكذا  
قولك شريك الباري ممتنع معناه أن ما يصدق عليه في الذهن أنه شريك الباري يصدق عليه فيه أنه ممتنع  
الوجود في الخارج أو ورد على التعريف المذكور أنه غير مانع لدخول الاحوال والسلوب فيه فإن كلا  
لا يصدق العقل بوجوده لأن الأولى غير موجودة بل ثابتة فقط والثانية معدومة لا موجودة ولا ثابتة  
والمراد السلوب الصادقة نحو ليس بجسم بخلاف ليس بعالم فإنها من المستحيل قطعها وأجيب بأمور منها  
أن هذا تعريف بالاعم وقد أجازته المتقدمون من المناطق ومنها أن ما واقعة على ممتنع فتخرج الاحوال  
والسلوب من أول الأمر ومنها وهو أحسنها أن المراد بالوجود والشبوت والتحقق في نفس الأمر خرجت  
الأحوال والسلوب لأنها موجودة أي متحققة في نفس الأمر أي في نفسها بقطع النظر عن اعتبار  
المعتبر وفرض الفارض وإن لم تكن موجودة في الخارج أي خارج الاعيان والأفهي موجودة في  
خارج الأذهان وبيان ذلك الشيء أمام وجود في الذهن أي ثابت ومتحقق فيه وأما موجود في نفس الأمر  
وأما موجود في الخارج أي خارج الاعيان بحيث تمكن رؤيته لو أزيل الحجاب والنسبة بين الأولين  
العموم والخصوص الوجهي يجتمعان في ذات المولى وصفاته الوجودية وفي ذاتنا وصفاتنا كذلك فإنها  
من حيث استحضارها في الذهن يقال لها موجودة أي ثابتة فيه ومن حيث وجودها في نفسها يقال لها  
ثابتة في نفس الأمر أي في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وينفرد الأول في المستحيلات  
الثابتة في أذهان معتقديها كنبوة مسيامة والولد والصاحبة له تعالى فإنها ثبتت في أذهان من ذكر  
وينفرد الثاني في الأشياء الموجودة تحت الأرضين أو فوق السموات التي لم تخطر بذهن أحد فانها موجودة  
في نفس الأمر أي في نفسها لا في الذهن لعدم خطو رها فيه والنسبة بين الأول والآخر كذلك يجتمعان

ومعنى التعيز أخذ  
ذاته قدر من الفراغ  
والجرم كل ما لا فراغا  
كالشجر والحجر  
وأجساد الحيوانات وأما  
نظرا وهو ما يحتاج في  
ادراكه إلى التأمل  
والنظر كالقدم لمولانا  
جل وعز والمستحيل  
ما لا يتصور في العقل  
وجوده

في الدوات والصفات الوجودية السابقة وينفرد الاول في المستحيلات السابقة ايضا والثاني فيما تحت الارضين  
مثلا فانها موجودة في خارج الاعيان لا مكان رؤيتها لازل المانع والنسبة بين الاخيرين العموم والخصوص  
المطلق اذ كل موجود في الخارج موجود في نفس الامر دون العكس فيجتمعان في الدوات والصفات  
الوجودية السابقة وينفرد الثاني في الاحوال وصفات الساب فانها موجودة في نفس الامر أي ثابتة ومتحققة  
في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فإرض لان نفس الامر يطلق على ذات الشيء فيكون في قو لهم  
هذا الشيء موجود في نفس الامر اظهر في مقام الاضمار والاصل موجود في نفسه بقطع النظر عما مرو يطلق  
أيضا على علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ وقد علم مما مر أن الوجود الخارجي كما يطلق على الوجود في خارج  
الاعيان كذلك يطلق على الوجود في خارج الازدهان وهو الوجود في نفس الامر وهذا يتصف به الاحوال  
والساب فقول المعترض ان كلا منهما لا يصدق العقل بوجوده ان أراد به الوجود خارج الاعيان فسلم لكنه  
ليس بمراد وان أراد الوجود خارج الازدهان فمنوع لان العقل يصدق بوجودهما كذلك (قوله اما ضرورة)  
منسوب اما على الحال من ما أو من عدم التصور المفهوم من لا يتصور أي حال كون ذلك ضروري أو اذا ضرورة  
أو على نزع الخافض أي بالضرورة على ما مر وقوله كنعري الجرم مثال لما لا يتصور الخ لا لعدم التصور فلا  
حاجة الى أن يقدر في العبارة كعدم تصور نعري الجرم الخ \* واعلم ان في الحركة والسكون ثلاثة أقوال  
\* الاول أن الحركة كونان متواليان في مكانين أي حصولان واستقراران فيهما والسكون كونان متواليان  
في مكان واحد أي حصولان واستقراران فيه فكل منهما مركب لانه عبارة عن مجموع الحصيلين وحينئذ  
فيكون بينهما مانع جمع لجواز الخلو عنهما اذا جرم في أول حدوثه أي في أول أزمنة وجوده ليس يتحرك  
ولسا كن فكيف يكون التعري عنهما مستحيل وأجيب بأن المراد الجرم المتقرر في الخارج أي الذي  
ثبت له حصول فيه ولا شك أنه لا يعري عنهما \* القول الثاني أن الحركة هي الحصول الاول في الخيز الثاني أي  
في المكان الثاني والسكون الحصول الثاني في الخيز الاول وكذا الحصول الثاني في الخيز الثاني من باب أولى  
فكل منهما بسيط و بينهما مانع جمع أيضا لجواز الخلو عنهما اذا الحصول الاول في الخيز الاول لا يقال له حركة  
ولساكون فقد خلا الجرم عنهما حينئذ وأجيب بما مر \* القول الثالث وهو قول الاشعري أن الحصول  
الاول في الخيز الاول سكون وكذا الحصول الثاني مثلا من باب أولى وأما الحصول الاول في الخيز الثاني فهو حركة  
وسكون باعتبارين فباعتبار الانتقال اليه حركة وباعتبار الاستقرار فيه سكون فالجرم اذا كان في مكان  
فالكون الاول فيه سكون فان تحرك الى مكان آخر فاول كون في المكان الثاني سكون فيه وحركة اليه باعتبارين  
كما مر وعلى هذا فلا إشكال لان الجرم لا يخلو عنهما كما أنهما لا يجتمعان فيه والتقابل بينهما حينئذ تقابل  
الاخص والاعم لان كل متحرك ساكن وليس كل ساكن متحرك كما بخلافه على الاولين فانه تقابل التباين  
لعدم اجتماعهما كما مر (قوله لا بعد النظر) أي في دليل الوحدة القطعية لمن لا يكتفي بالبه أو الاقتناعي لمن  
يكتفي به فالاول كقولك لو اجتمع اهلان حصل بينهما مانع بان يريد أحدهما وجوده يده مثلا والآخر عدمه  
فلا يخاو اما أن يوجد أولا الى آخر ما سيأتي والثاني كقولك لو اجتمع اهلان حصل الفساد لانه اذا اجتمع  
ريسان في مركب فسدت (قوله والجائز ما يصح الخ) ما واقعة على معلوم أو مفهوم أو شيء يمكن بمعناه اللغوي  
لا الاصطلاحي الذي هو الوجود لاقتضاء ذلك أن المعدوم لا يتصف بالجواز وليس كذلك وهي بمنزلة الجنس  
وقوله في العقل أي عند العقل أو بالعقل متعلق يصح وهو بمنزلة الفصل خرج به المستحيل والواجب فان  
الاول لا يصح وجودا فراده والثاني لا يصح عدم فراده بل هي واجبة الوجود ولو حذف ذلك لكان أولى  
لان هذا الامر ثابت للجائز وجد عقل عاقل أو لم يوجد كما مر وقوله وجوده أي وجودا فراده فالضامير  
عائد على ما باعتبار الماصدق لا المفهوم كما مر واعترض بان الامور الاعتبارية كالاحياء والامانة والخلق والرزق

اما ضرورة كنعري  
الجرم عن الحركة  
والسكون واما نظرا  
كالشريك لله تعالى الله  
عن ذلك علوا كبيرا  
فان استحالة الشريك  
لله تعالى لا تدرك الا  
بعد النظر والجائز ما  
يصح في العقل وجوده  
وعدمه اما ضرورة



جائز مع انها ليست موجودة لانها عبارة عن تعاقب القدرة بالحياة أو الموت أو الخلق أو الرزق والتعلق  
 المذكور أمر اعتباري لا يتصف بالوجود فيكون التعريف غير جامع لخروج الامور الاعتبارية منه وكذا  
 الاحوال والساوِب الحادثة وأجيب بان المراد بالوجود الثبوت والتحقق في نفس الامر أعني من أن يصاحبه  
 وجود خارجي أو لا فيشمل ما ذكرناه من اقال يصح ولم يقل على قياس ما يتصور في العقل وجوده وعدمه  
 اما اللتان أو الإشارة إلى أن المراد مجرد إمكان وجوده وعدمه في العقل وإن لم يوجد فيه بالفعل بان لم يدرك  
 ذلك ولم يخطر له بل وإن لم يوجد به بالكلية كما مر ولوعبر بالتصور لكان المتبادر منه أن المراد تصور  
 الوجود والعدم بالفعل أي خطورهما بالفعل في العقل مع أن ذلك ليس بالضرورة فلذا عدل إلى التعبير بالصحة  
 لانها الغز والمرض والبراءة من كل عيب وعدم القطع فيقال هذا جلد صحيح أي غير مقطوع وهو  
 المناسب هنا فالمعنى الجائز ما لا يقطع بوجوده ولا عدمه (فان قلت) استعمال الواو في تعريف الجائز من باب  
 استعمال المشترك بدون قرينة تبين المراد من معانيه وذلك أنها تكون للمعية والتعاقب أي عطف لاحق  
 على سابق فلا يدري هل المراد الوجود السابق والعدم اللاحق أو بالعكس أو هما على المعية وكونها بمعنى  
 أو لا يصح لاختلال التعريف لشموله الواجب والمستحيل وأجاب السكتاني بأن القرينة علمية وهي أن  
 العقل يابى المعية لاستحالة اجتماع النقيضين أي صحة الوجود والعدم معا فالمراد الوجود بدل العدم أو العدم  
 بدل الوجود سواء كان الوجود سابقا والعدم لاحقا أو بالعكس قال شيخنا شيخنا محمد الصغير والمعية المقترنة  
 للاستحالة المترتب عليه اجتماع النقيضين أو الضدين انما هي معية الوقوع بالفعل امامعية الصلاحية فيصح  
 ارادته في تعريف الجائز (قوله كحركة الجرم أو سكونه) يعني احدهما بعينه اما أحدهما لا بعينه فهو واجب  
 (قوله كتعذيب المطيع) أي الذي لم يعص الله تعالى قططرة عين ولو معصوما كسبي وملك فان ذلك التعذيب  
 جائز نظري لتوقفه على دليل وهو أن الله تعالى مالك للعبد والمالك يفعل في ملكه ما شاء والكلام في مجرد  
 الجواز العقلي لا الوقوعي فلا ينافي أن ذلك ممتنع شرعا والالزام الخلف في خبره تعالى لانه ورد في القرآن والسنة  
 ما يدل على القطع بعدم وقوعه بمقتضى وعده الكريم (قوله واثابة العاصي) أي ولو كان كافرا لما مر من أن  
 الكلام في مجرد الجواز العقلي فالعاصي المؤمن اثنائه جائزة عقلا وشرعا والكافر اثنائه جائزة عقلا ممتنعة  
 شرعا ولهذا قالوا ان الله لا يغفر أن يشرك به باجتماع المسلمين من أهل السنة والمعتزلة ثم اختلفوا فقال أهل  
 السنة انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع قال شيخ الاسلام زكريا وهذا هو الصحيح الذي يجب  
 اعتقاده وقالت المعتزلة يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفارقة بين المسمى والحسن وهو مبني على أصلهم الفاسد  
 من التحسين والتقييد العقليين والمراد باثابة العاصي تنعيمه لا الجزاء الواقع في مقابلة شيء (قوله ومعنى  
 التصور الادراك) هذا تفسير بالاعم لشمول الادراك التصور والتصديق فكان الاولى ان يقول ومعنى  
 التصور في المقام التصديق (قوله وانما بدأ الخ) جواب عما يقال ان المقصود من هذا التأليف معرفة ما يجب  
 له تعالى وما يستحيل وما يجوز والمصنف ترك البداءة بهذا المقصود وابتدأ بغيره وهو تقسيم الحكم العقلي  
 وتعريف كل قسم مع انه غير مقصود وحاصل الجواب انه لما توقف المقصود على معرفة هذه الاقسام ناسب  
 البداءة بالتقسيم وتعريف كل قسم وانما توقف المقصود على معرفتها لان صاحب علم الكلام تارة يثبتها وتارة  
 ينفيها كقوله يجب له عشرون صفة ويستحيل عليه ضدها ويجوز في حقه فعل كل ممكن أو تركه ولا يجب عليه  
 فعل الصلاح والاصلاح ولا يستحيل عليه عقاب المطيع ولا يجوز أن يقع في ملكه ما لا يريد فمن لم يعرف  
 حقائقها لم يعرف ما أثبتته هنا وما نفاه لان الحكم على الشيء أو بغيره عن تصور فاقسام الحكم العقلي  
 استمداد هذا العلم من حيث تصورها لا من حيث اثباتها ونفيها لان ذلك فائدة هذا العلم ومعرفة استمداد  
 العلم قبل الشروع فيه مما يتوقف عليه الشروع على كمال البصيرة كتصور برسمه والتصديق بموضوعية  
 موضوعه أي بان موضوعه كذا وأما أصل الشروع فانه يتوقف على تصور بوجه ما والتصديق بان له فائدة

كحركة الجرم أو سكونه  
 واما نظرا كتعذيب  
 المطيع واثابة العاصي  
 ومعنى التصور الادراك  
 أي ما لا يدرك وانما بدأ

ما فيه من الجمل المذكورة المشتملة على بيان اقسام الحكم العقلي من قبيل مقدمة الكتاب اذ هي عبارة عن الفاظ قدمت أمام المقصود لا ارتباطاً لها بها أو تنفاع بها فيه بخلاف مقدمة العلم فانها عبارة عن التعريف والموضوع والنهاية فهى معان مخصوصة وهى هذه الامور الثلاثة ومقدمة الكتاب كما مر الفاظ فيكون بينهما التباين الكلى هذا اذا نظر اليهما من حيث ذاتهما فان نظر لدلول مقدمة الكتاب مع مقدمة العلم اولدال مقدمة العلم مع مقدمة الكتاب كان بينهما العموم والخصوص المطلق لان مقدمة الكتاب كما علمت ألفاظ قدمت أمام المقصود سواء كانت دالة على بيان التعريف والموضوع والغاية أو لا فيجتمعا في اذادات على هذه الثلاثة مع تقدمها أمام المقصود وتنفرد مقدمة الكتاب فيما لودلت على غيرها كان يقول حيث أقول كذا أو أشير الى كذا فرادى كذا هذا هو المشهور وقال بعضهم بينهما العموم والخصوص الوجهى يجتمعا في ما يتوقف عليه الشرع اذا ذكر أمام المقصود وتنفرد مقدمة العلم فيما يتوقف عليه الشرع اذا ذكر في الآخرة وتنفرد مقدمة الكتاب فيما لا يتوقف عليه الشرع اذا ذكر أمام المقصود اه وفي توقف الشرع على ما يند كذا آخر انظر الا أن يقال على بعد ان شأنه أن يتوقف عليه الشرع وان لم يتوقف عليه حينئذ (قوله بتقسيم الحكم العقلي) اعترض بان تعليله المذكور يقتضى أن توقف المقصود انما هو على معرفة الاقسام الثلاثة لا على تقسيمها فلو قال وانما بدأ بتعريف اقسام الحكم العقلي الخ لكان أولى (فان قلت) التقسيم فرع عن التصور (قلت) نعم لكن بالنسبة للتقسيم فانه لا يقسم شيئاً الا اذا تصور له أما بالنسبة للنظر فلا اذ هو انما يعرف الاقسام بالتعريف فالأولى الجواب بان في عبارته حذفاً والتقدير وانما بدأ بتقسيم الحكم العقلي موطأ لتعريف الاقسام الخ (قوله أولاً) متعلق ببدأ أو بتقسيم أى وانما بدأ فى الاول او بدأ بالتقسيم فى الاول ولا حاجة لهذا الاستغناء عنها ببدأ كان الاول اسقاطها (قوله لان المكلف مطلوب) ضمنه معنى لازم فعداه بالباء او مطلوب بمعنى مطالب كفى بعض النسخ اى مطالب بذلك فاذا تركه كان عاصياً ان قلنا ان المقلد مؤمن او كافرا ان قلنا انه كافر (قوله بمعرفة) اى بالتصديق بما يجب فى حق الله تعالى من القسرة والارادة ونحوهما أو ثبوت ذلك لله تعالى وقوله وما يجوز أى وبالتصديق بالذى يجوز كبعثة الرسل أو ثبوتها وقوله وما يستحيل أى وبالتصديق بما يستحيل كالشريك أو ثبوتها وظاهره أن الانسان يصدق بالشريك والولد مثلاً وليس كذلك فيقدر مضاف أى ونفى ما يستحيل او المراد المستحيل من حيث نفيه وقوله ولا يحكم على شئ أى كالقدرة أو ثبوتها بانه واجب أو البعثة بانها جائزة أو الشريك بانه مستحيل حتى يعرف حقيقة الواجب والجائز والمستحيل أى يتصورها لان الحكم على الشئ أو به فرع عن تصورهما كما مر وما نحن فيه من الثانى فالمرقة الاولى مرادها التصديق والثانية مرادها التصور لانها تطلق عليهما وقد علم من هذا التقرير ان في عبارته تماثلاً لان قوله لان المكلف مطلوب الخ معناه أنه يصدق بالقدرة مثلاً لله تعالى ونفى الشريك والبعثة للرسل أى ثبوت ذلك فالحمول قادر ولاشريك له وباعث للرسل لانه أضاف المعرفة لما يجب وما يستحيل وما يجوز والذى يجب هو القدرة الخ وقوله ولا يحكم على شئ الخ أى بحيث يقول قدرة الله تعالى واجبة وبعثة الرسل جائزة والشريك مستحيل فالحمول واجب وجائز ومستحيل فعبارته ليست على سنن واحد لان أولها يقتضى ان متعلق المعرفة القدرة نفسها مثلاً فيكون المحمول قادراً أو آخرها يقتضى ان متعلقها وجوبها فيكون المحمول واجباً وهكذا والمناسب للكلام المصنف آخرها (قوله واعلم ان معرفة اقسام الحكم العقلي) اى الواجب والجائز والمستحيل ومعلوم ان هذه اقسام لمتعلق الحكم لا للحكم اذا فساهم الوجوب والجواز والاستحالة ففي عبارته تسامع (واعلم) ان الواجب له مفهوم وما صدقات اى افراد بعضها ضرورى وبعضها نظرى وكذا المستحيل والجائز مفهوم الواجب ما لا يتصور فى العقل عدمه وما صدقه الضرورى كالتحيز للجرم والنظرى كثبوت القدرة لله تعالى ومفهوم المستحيل ما لا يتصور فى العقل وجوده وما صدقه الضرورى كاجتماع النقيضين فان استحالة ضرورية والنظرى كالشريك لله تعالى ومفهوم الجائز

بتقسيم الحكم العقلي  
أولاً لان المكلف  
مطلوب بمعرفة ما يجب  
فى حق الله تعالى وما  
يجوز وما يستحيل ولا  
يحكم على شئ بانه  
واجب او جائز او  
مستحيل حتى يعرف  
حقيقة ذلك (واعلم ان  
معرفة اقسام الحكم  
العقلي الثلاثة

ما يصح في العقل وجوده وعدمه وما صدقه الضروري كالأكل والشرب وثبوت الحرارة للنار والنظري  
 كاثباته العاصي فالمراد بمعرفة أقسام الحكم العقلي تصويره من الواجب والمستحيل والجائز من حيث مفهومها  
 أي تصور مفاهيمها المتقدمة والمعرفة هي نفس العمل عند امام الحرمين ولازمته عند غيره فمن لم يعرفها  
 عند الاول فليس بعاقل بل مجنون لا تجرى عليه الاحكام ولا يقال يلزم عليه أن جميع الناس مجانين لعدم  
 معرفتهم ماذا كرهنا منع ذلك اذ كل أحد يعلم أن هناك شيئاً لا يقبل العدم وشياً لا يقبل الوجود وشياً يقبلهما  
 وان لم يعرف التعبير عن ذلك بالواجب والمستحيل والجائز فالمراد بمعرفة الاقسام تصور مفاهيمها الثلاثة وان  
 لم يعرف أسماءها المذكورة هكذا قال بعضهم واختاره شيخنا الصغير ووجهه ما مر من أن معرفة هذه  
 الاقسام استمداد هذا العلم لان المتكلم قارة يثبتها وتارة ينفيها واثبات الشيء أو نفيه فرع عن تصويره وأيضا  
 فالكمال مطلوب بمعرفة ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حق الله تعالى ورسوله ومعرفة ذلك تتوقف على  
 تصور معاني هذه الاقسام وقال بعضهم والمراد بالمعرفة التصديق ببعض ما صدقاتها وذلك البعض هو الضروري  
 منها أي بعض الضروريات كالتصديق بان الواحد نصف الاثنين وبان النار حارة وبان النقيضين لا يجتمعان فان  
 الاول واجب والثاني جائز والثالث أعني اجتماع النقيضين مستحيل وكلها ضرورية فالتصديق بذلك عقل عند  
 امام الحرمين ولازم له عند غيره فمن لم يعرف ذلك فهو مجنون عند الاول وهو ظاهر اذ لا شك في جنون من لم  
 يعرف ان النار حارة مثلاً ويستفاد من كلام اللغاني في شرح الجوهرية ترجيح هذا أعني كون المراد بالمعرفة  
 التصديق حيث قال قال القاضي من أهل السنة أي وتبعه امام الحرمين العقل بعض العلوم الضرورية لانه  
 لا يخلو اما أن يكون جوهر أو عرضاً لا جائز أن يكون جوهر اذا الجواهر متماثلة فلو كان بعض الجواهر  
 عقلاً لكان كل جوهر عقلاً لان ما ثبت لاحد المثلين ثبت للآخر وأيضاً لو كان جوهر المائت به للعقل  
 حكيم لان الاحكام انما تثبت للجواهر لا بما افتعينا ان يكون عرضاً لكن لا يجوز أن يكون عبارة مجموع  
 الاعراض فاذا هو بعض الاعراض وحينئذ فاما أن يكون من العلوم أو من غيرها لا جائز أن يكون من  
 غير العلوم والاصح أن يتصف بالعقل من لم يعلم فكيف وما من شيء من أجناس الاعراض الا يمكن تقدير  
 العقل مع عدمه ما عدا العلوم وما يستحقها كالحياة واذا كان من العلوم فلا جائز أن يكون كل العلوم  
 لانصاف الانسان بالعقل مع تعريته عن معظمها واذا كان بعض العلوم فاما أن يكون ضرورياً أو نظرياً  
 لا جائز أن يكون نظرياً اذ العقل شرط في العلم النظري فلو كان العقل نظرياً لزم الدور وأيضا قد  
 يتصف بالعقل من لم ينظر ولم يستدل أصلاً وإيضاً فالنظري قد أخطأ فيه كثير من العقلاء فتعين أن يكون  
 ضرورياً وحينئذ فلا يمكن أن يكون مجموع العلوم الضرورية فان العلم بالمحسوسات من جملتها وقد  
 يتصف بالعقل من لم يدرك شيئاً منها كما لا عيب وأيضاً فكثر العقلاء لا يعلم كل الضروريات لتوقفها على شيء  
 كحدس أو تجربة بل لا تخطر بباله أصلاً فتعين أنه بعض العلوم الضرورية وهي الضروريات المتداولة بين  
 العامة كالعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان وان الصنعة لا بد لها من صانع وان النقيضين لا يرتفعان والضدين  
 لا يجتمعان وان الجسم قد يكون متحركاً وقد يكون ساكناً وان الموجود لا يخرج عن كونه قديماً  
 وحادثاً ونحو ذلك من كل علم ضروري يتمتع خلوا الموصوف بالعقل عنه ولا يشار كه فيه من ليس بعاقل  
 انتهى بامضاح وزيادة (قوله وتكرر بها) مبتدأ وتأتي نيس خبراً أي ذوقاً نيس أو مؤنس أو مبتدأ خبره محذوف  
 فيه والجملة خبر عن تكريرها وقوله للقلب متعلق بتأنيس والمراد بالقلب العقل وكذا الفكر الا في لكن  
 تسمية العقل فكر من باب تسمية السبب باسم المسبب وقوله بامثلتها متعلق بتكريرها على أنه حال منه  
 أي تكريرها لمثلها بامثلتها أي جزئياتها المنطبقة تلك الاقسام عليها وهي ستة حاصلة من ضرب الثلاثة  
 في الضروري والنظري والمراد بتكريرها احضارها في الذهن واطوارها بالبال مرة بعد اخرى بان  
 تستحضر في ذهنك ان الواجب ما لا يتصور في العقل عدمه وتطبيقه على مثاله النظري كالعدم والقدرة لله

وتكرر برهاتاً نيس للقلب  
 بامثلتها حتى لا يحتاج  
 الفكر في استحضار  
 معانيها الى كافة



تعالى والضروري كالتهذيب للجزم وهكذا لا مجرد تلاوة ألفاظها الدالة عليها باللسان من غير استحضار معناها  
ويحتمل ان قوله بامثليتها متعلق بمعرفة وما بينهما اعتراض بين المتعلق والمتعلق به اي ان معرفة تلك الاقسام  
الثلاثة ملتبسة بامثليتها بان يلاحظها منطبقه على تلك الامثلة مما هو ضروري الخ وحتى يصح ان تكون  
للتعليل والفعل بعدا منصوب بان مضمره وهو علة للتكرير والتأنيس والمعنى على الاول ان تكريرها ملتبسا  
بامثليتها مع ملاحظة انطباق مفهوم تلك الاقسام على تلك الامثلة لاجل عدم حاجة الفكر في استحضار معانيها  
الى كلفة وعلى الثاني انما قلنا ان فيه تأنيسا للقلب لاجل ان لا يحتاج فهو علة للحكم بان فيه تأنيسا وان شئت  
جعلته علة لحصول التأنيس اي انما حصل التأنيس لاجل الخ اي ان فائدة حصوله ما ذكر ويصح ان تكون  
للفائدة اي وتكريرها من اول الامر الى ان يصير لا يحتاج الفكر في استحضار معانيها الى كلفة فيه من تأنيس الخ  
او يأنس القلب بذلك الى ان يصير لا يحتاج الخ وقوله مما هو ضروري خبر ان وجلة تكريرها الخ حالية او معترضة  
بين اسم ان وخبرها واصل التركيب اعلم ان معرفة هذه الاقسام كائنة من بعض ما هو ضروري على كل عاقل  
الخ وتكريرها بامثليتها حتى لا يحتاج الفكر الخ تأنيس للقلب وأفاد بهذا الاعتراض ان تكريرها أي  
ملاحظتها مرة بعد أخرى فيه تأنيس للقلب ولو حذف لم يستفد ذلك ويحتمل ان يقرر الكلام على وجه آخر  
بان يكون قوله بامثليتها متعلقا بمعرفة كما هو وقوله وتكريرها معطوف على معرفة والضمير للامثلة لانها وان  
تأخرت لفظا فهي متقدمة رتبة لتعلقها بمعرفة كما علمت أي ان معرفة تلك الاقسام مع ملاحظة أمثلتها أي  
جزئياتها ومع تكريرها وقوله تأنيث خبر ان أو مبتدأ محذوف خبره أي فيه تأنيث للقلب بامثليتها والجملة خبر ان  
وحذف متعلقه يعني بامثليتها الدلالة متعلق المعرفة عليه وان شئت قلت حذف متعلق المعرفة بدلالة متعلق  
تأنيث عليه ان جعل بامثليتها متعلقا بتأنيث حتى على حالها من كونها تعليلية أو غائية وقوله مما هو ضروري  
متعلق بمعرفة أو خبر ثان لان الوجه الاول أولى (قوله مما هو ضروري على كل عاقل الخ) اعلم انه ان عدى هذا  
اللفظ بعلى فعناه الوجوب أو باللام فعناه عدم الانفكاك والزم ومقتضى ما ذكرناه سابقا وما سيأتي في  
الاضراب من ان معرفة هذه الاقسام أي تصورها أو التصديق ببعض جزئيات الضروري منها نفس العقل  
أو لازمة له ان المراد المعنى الثاني وهو ان هذه المعرفة ضرورية أي لازمة لكل عاقل فتعبيره بعلى ليس في محله  
لايهامه ان المراد المعنى الاول مع انه غير مناسب لما ذكر لا يقال ان على في كلامه بمعنى اللام لا نأقول ان ذلك  
لا يخلصه من الاشكال لان قوله يريد الفوز الخ وقوله وتكريرها تأنيث للقلب الخ يقتضي ان هذا أمر ممكن  
وان هذه المعرفة ليست من الضروريات اللازمة لكل عاقل بل تنفك عنه فينبغي لمن يريد الفوز ان يحصلها  
ويكرر تلك الاقسام ليأنس بذلك قلبه الخ وحينئذ فكان الاولى ان يعبر باللام ويحذف قوله يريد الفوز وقوله  
وتكريرها تأنيث الخ حتى يخلص من الاشكال والحاصل انه ان أراد المعنى الثاني وجعلت على بمعنى اللام  
صح الاضراب المذكور وبطل قوله يريد الفوز الخ وقوله وتكريرها تأنيث للقلب الخ لانه يفيد الانفكاك  
وان أراد المعنى الاول صح قوله المذكور وبطل الاضراب ويمكن ان يجاب بان المركوز في ذهن كل عاقل  
تصور هذه المفاهيم في حد ذاتها لا من حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ أي مسميات لها فكل عاقل يدرك  
ان هناك شيئا لا يمكن عدمه شيئا لا يمكن وجوده شيئا يمكن وجوده وعدمه وان لم يعرف انها مفاهيم الواجب  
والمستحيل والواجب الذي حث عليه المصنف بقوله مما هو ضروري على كل عاقل يريد الفوز وقوله وتكريرها  
تأنيث الخ تصور المفاهيم من حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ بان يعرف ان الشيء الذي لا يمكن عدمه يسمى  
واجبا وهكذا ولا شك ان ذلك ليس ثابتا لكل عاقل وقوله بعد بل قال امام الحرمين انها نفس العقل المراد  
المعرفة لا من هذه الحيثية أي حيثية كونها مفاهيم لهذه الالفاظ بل من حيث كونها مطلقا مفاهيم وقد علمت ان  
تصور مطلق المفاهيم لازم لكل عاقل فهو نفس العقل عند امام الحرمين ولازم له عند غيره وهذا الجواب ظاهر

مما هو ضروري على  
كل عاقل يريد الفوز  
بمعرفة الله تعالى ورسوله  
عليهم الصلاة والسلام

إذا اراد بالمعرفة التصور ولا التصديق (قوله بل قال امام الحرمين) اضرب عما قبله فان قوله بما هو ضروري على كل عاقل يفهم منه أن تلك المعرفة ليست نفس العقل فاعرض عن ذلك ونقل عن امام الحرمين وجاعة انها هو وامام الحرمين اسمه عبد الملك بن عبد الله الجوزي ولقب بذلك لانه انحصر افتاء الحرم المكي والمدينة فيه مات سنة ثمان وسبعين وأربع مائة (قوله بمعانيها) كان الاولى حذفه لان المراد بمعرفة الاقسام الثلاثة معرفة معانيها لا ألفاظها المأمر أن المراد بها التصديق ببعض الضروريات أو تصور المفاهيم لامن حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ وتلك الضروريات والمفاهيم معان لا ألفاظ (قوله فليس بعاقل) أي بل هو مجنون لما صر من ان العقل عنده اما تصور المفاهيم السابقة أو التصديق ببعض الضروريات فمن لم يكن عنده ذلك فليس بعاقل ولكن هذا القول مردود لان السمنية ينكرون ما عدا المحسوسات ضرورية كانت أو نظرية والسوفسطائية ينكرون جميع العلوم ضرورية وانظر في محسوساتها وغير محسوساتها وهم من العقلاء بدليل تعرض الأئمة لبدعهم والتحجيل في مناظرتهم فالحق ان العقل نور وحا في تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية ومقره القلب وله شعاع متصل بالدماغ (قوله ويجب) الواو للاستئناف لا للعطف لان جملة اعلم الخ انشائية وهذه خبرية ولا تعطف احدهما على الاخرى لما بينهما من كمال الانقطاع والعطف يقتضي الاتصال ولا يكون ذلك الا في المتناسبتين خبرا أو انشاء وعبر بالمضارع دون الماضي وان كان الحكم قد مضى لان المضارع يدل على الاستمرار التجدي أي المتجدد في المستقبل وقتا بعد وقت على سبيل الدوام والاستمرار أي عدم الانقطاع وذلك مناسب للمقام لان الوجوب المذكور مستمر في المستقبل لا ينقطع أصلا بل يتجدد بتجدد المكلفين فاذا بلغ زيد عاقلا تعلق به أو عمر وتعلق به وهكذا فتجده بتجدد المكلفين اقتضى استمراره وعدم انقطاعه ودلالة المضارع على ذلك بالقرينة ككونه مناسباً للمقام لا بالوضع لانه موضوع لمجرد الحدوث في المستقبل ولو مرة واحدة (قوله على كل مكلف) أي على كل فرد فرد من افراد المكلفين وانما عبر بلفظ كل الدالة على الاستغراق لا لشارة الى أن المطلوب المعرفة قولوا بالدليل الجلي لا بالتفصيل لانه يستحيل عادة أن يقدر عليه كل أحد (قوله شرعا) منصوب اما على نزع الخافض وان كان غير مقيس أي بسبب الشرع والمراد بالشرع على هذا بعثة الرسل لا الاحكام الشرعية المعبر عنها بقولهم وضع الهى الخ لانه يصير المعنى حينئذ يجب بالاحكام ومعلوم أن من جملة الاحكام الوجوب المذكور فيلزم وجوب الشيء بنفسه وهو باطل واما على المشعولية المطلقة فيكون صفة الموصوف محذوف اي وجوب شرعا أي شرعيا أي مأخوذا من الشرع او نائباً عن مصدر محذوف أي وجوب شرع حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فاتصبا انتصابه واما على التمييز أي من جهة الشرع لامن جهة العقل وهو تمييز نسبة وان لم يكن محولا عن شيء لان ذلك ليس بشرط كما قاله ابن هشام نحو امتلا الخوض ما عفا ناء تمييز وليس في الاصل فاعلا ولا مفعولا ولا غيرهما واما على الحال وصاحبها الوجوب المفهوم من يجب أي حالة كون الوجوب شرعا أي شرعيا أي مأخوذا من الشرع والمراد بالشرع على هذه الواجهة الثلاثة الشارع وهو الله تعالى حقيقة أو النبي عليه الصلاة والسلام مجازا وانما قيد بهذا القيد للرد على المعتزلة في تحكيمهم العقل والافكل الاحكام لا تؤخذ الامن الشرع لا خصوص الواجب المذكور فهو قيد غير ضروري وليس مضر الماعامت من فائدته (قوله أن يعرف الخ) (اعلم) \* ان الايمان يطلق على المعرفة أي الجزم المطابق الخ نوعا على حديث النفس التابع للمعرفة وحديثها هو الاذعان أي قولها بعد المعرفة آمنت وصدقت فهو من قبيل الكلام النفسى لامن قبيل العلوم والمعارف وهذا هو الصحيح لان الكفار الذين كانوا في عهده عليه الصلاة والسلام عندهم معرفة أي جزم بحقيقة ما جاء به صلى الله عليه وسلم مع أنهم ليسوا مؤمنين فجرد المعرفة غير كاف في الايمان فكيف يقتصر المصنف عليها الا أن يقال انه استعمل المعرفة في حقيقة ما هو الجزم المذكور ومجازها هو الاذعان ثم ان المعروف بما ذكر هو أصل الايمان ان قلنا ان المقلد كافر والايمان

بل قال امام الحرمين  
وجاعة ان معرفة هذه  
الاقسام الثلاثة هي  
نفس العقل فمن لم يعرفها  
بمعانيها فليس بعاقل  
(ص) ويجب على كل  
مكلف شرعا ان يعرف  
ما يجب

الكامل ان قلنا انه مؤمن وعليه فيعرف أصل الايمان بأنه حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم وان لم يكن عن معرفة لان المعرفة لا تكون الا ناشئة عن دليل بخلاف الاعتقاد الجازم وقوله ما يجب أي عقلا أو شرعا أي ما ثبت وجوبه بالشرع أي بالدليل السمي فقط كالسمع والبصر والكلام ولوازمها أو بالعقل أي الدليل العقلي سواء وجب بالدليل السمي أيضا أم لا كغيره كذا كرات من بقية الصفات وما من صيغ العموم أي جميع ما يجب لله تعالى لكن ما نصت الأدلة العقلية أو النقلية على عينه كالعشرين صفة يجب علينا أن نعرفه بعينه وما لم تنص الأدلة على عينه بل انما نصت على انه ائتمن بكالات من غير تعيين يجب علينا ان نعرفه كذلك أي من غير تعيين فيجب علينا اعتقاد انه تعالى متصف بكالات لانهاية لها وان لم نعرف أعيانها وبين يجب ويجب في كلامه الجنس التام لا تفاهم الغلط مع اختلاف ما معنى لان الاول معناه يفرض والثاني معناه مالا يتصور عدمه عقلا أو شرعا (قوله في حق مولانا) متعلق بيجب أو حال من ما والحق يطلق على أمور منها القول والفعل ومنها الحقيقة أي الذات وهو المناسب هنا أي ما يجب لحقيقة مولانا أي لذاته ففي معنى اللام واطلاق الحقيقة عليه تعالى جائز قال في جمع الجوامع وشرحه حقيقة تعالى مخالفة لسائر الحقائق قال المحققون ليست معاومة الآن أي في الدنيا للناس وقال كثيرا انها معلومة الآن لأنهم مكفون بالعلم بوحدايته وهو متوقف على العلم بحقيقته وأجيب بمنع التوقف على العلم به بالحقيقة وانما يتوقف على العلم به بوجه وهو تعالى يعلم بصفاته كما أجاب به موسى عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام فرعون السائل عنه تعالى كما قص علينا ذلك بقوله تعالى قال فرعون ومبارب العالمين الخ واختلفوا أي المحققون هل يمكن علمها في الآخرة فقال بعضهم نعم لخصول الرؤية فيها كما سيأتي وبعضهم لا والرؤية لا تفيد الحقيقة انتهى بحرفه (قوله وما يستحيل) أي شرعا أي بالدليل السمي في اضافة السمع والبصر والكلام ولوازمها أو عقلا أي بالدليل العقلي وحده أو مع السمع في بقية الاضداد وقوله وما يجوز أي عقلا أي بالدليل العقلي وحده لان ما يجوز دليله عقلي فقط كما سيأتي وحذف المعنى متعلق ما يستحيل وما يجوز أعني في حقه تعالى للعلم به مما قبله وليس ذلك من التنازع في العمل لانه لا يجوز في المعقول المتوسط عند الأكرين (قوله وكذا يجب عليه أن يعرف الخ) أي باسم الإشارة مرتين فالاول إشارة الى أن هذا الوجوب أيضا بالشرع خلافا للاعتزلة والثاني إشارة الى أن المطالب معرفته هنا هو الواجب والمستحيل والجائز كما في الاول أي كانه تعالى يجب في حقه واجبات ويستحيل في حقه مستحيلات ويجوز في حقه جائزات كذلك الرسل عليهم الصلاة والسلام وقد علمت أن الاقسام الثلاثة السابقة بعضها عقلي وبعضها سمعي وكذا الاقسام اللاحقة منها ما هو عقلي وهو الصادق فيما يخبر به عن الله تعالى بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسول عقلية وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى ومنها ما هو سمعي وهو غيره ومنها الصادق فيما يخبر به عن غيره تعالى كقيام زيد وأقحم لفظ مثل إشارة الى أن الواجب في حق الرسل غير في حقه تعالى وكذا المستحيل والجائز ولو أسقطها لتوهم انه عينه (قوله في حق الرسل) لعله سكت عن الانبياء نظرا الى أن جميع الأحكام الآتية التي من جللتها التبليغ خاص بالرسول أو بناء على القول بالترادف بين الرسول والنبي (قوله يجب ويلزم ويفرض بمعنى واحد) أي فاذا رأيت بعضا غير يفرض أو يلزم فلا تعتقد التنافي وتعرض على المصنف بمخالفته رالباء للابسة والمعنى الواحد هو ما يشاب على فعله ويعاقب على تركه (قوله والمكلف البالغ العاقل) أي الذي فيه أهلية النظر وقد بلغت الدعوة وعلله انما سكت عن الاول من هذين لانه يرى ان كل من بلغ عاقل فيه أهلية النظر لان الواجب هو الدليل الجلي كما سيذكره وعن الثاني اما لان دعوته عليه الهالة والسلام عمت جميع الاقطار ولم يخل احد عن العلم بها فتكون زيادة ذلك كتحصيل الحاصل واما لانه جرى على قول من يقول ان الدعوة لا تشترط بعد اول رسول وهم الماتريدي في التكليف بالعقائد عندهم بعثة اول رسول وهو آدم عليه الصلاة والسلام لان العقائد مجمع عليها بين الرسل فلا فترة فيها وانما تنفع

في حق مولانا عز وجل  
وما يستحيل وما يجوز  
وكذا يجب عليه ان  
يعرف مثل ذلك في حق  
الرسل عليهم الصلاة  
والسلام (ش) يجب  
ويلزم ويفرض بمعنى  
واحد والمكلف البالغ  
العاقل والمكلف مأخوذ  
من التكليف



الفترة في عدم الاحكام الفرعية قال البقاعي في تفسير قوله تعالى وما كنا معناه بين حتى نبعث رسولا فن بلغته دعوة رسول سواء أرسل اليه أم لا وظاننا أمره واستكبر عن اتباعه عند بناه بما يستحقه وهذا أمر قد تحقق بإرسال آدم عليه الصلاة والسلام ومن بعده من الانبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام في جميع الأمم كما قال تعالى ولقد بعثنا في كل أمة رسولا وإن من أمة إلا خلا فيها نذير فإن دعوتهم إلى الله تعالى قد انتشرت وعمت الاقطار واشتهرت وانظر إلى قول قريش الذين لم يأتهم نبي بعد اسمعيل عليه السلام ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة فإنه يفهم أنهم سمعوه في الملة الاولى فن بلغته دعوة أحاسنهم بوجه من الوجوه فقصر في البحث عنها فهو كافر مستحق للعذاب فلا تغتر بقول كثير من الناس بنجاة أهل الفترة مع اخبار النبي صلى الله عليه وسلم أن آباءهم الذين مضوا في الجاهلية في النار وقال ابن عطية في قوله تعالى وإن من أمة إلا خلا فيها نذير معناه إن دعوة الله قد عمّت جميع الخلق وإن كان فيهم من لم تباشره النذارة فهو ممن بلغته الدعوة لأن آدم بعث إلى بنيهِ ثم لم تنقطع النذارة إلى وقت محمد صلى الله عليه وسلم والاية التي تضمنت أن قريشا لم يأتهم نذير معناها نذير مباشر وما ذكره المتكلمون من عذر أصحاب الفترة ونحوهم فعلى سبيل الفرض أي بفرض أن صاحب الفترة آدمي لم يصل إليه أن الله تعالى بعث رسولا ولا دعا إلى دين وهو قليل الوجود إلا أن ينشأ في أطراف الموضع والموضع المنقطعة عن العمران وليس مرادهم أنه توجد أمة لم تعلم أن في الأرض دعوة إلى عبادة الله تعالى انتهى ببعض تغيير ونقل عن الحلبي ما يقرب من كلام ابن عطية ونقل عن الشافعي أنه قال ولم يبق أحد لم تبلغه الدعوة هكذا نقله شيخنا العدوي عن شيخه الصغير والذي رجحه بعض مشايخنا الشافعية أن أهل الفترة ناجون وإن غير واو بدلو او عبدوا الاوثان لعذرهم ويعطيهم الله تعالى منازل من جنات الاختصاص لأن جنات الاعمال لعدم عملهم كالجاذب الذين لا أعمال لهم وهم من لم تبلغهم دعوة النبي السابق ولم يرسل اليهم النبي اللاحق كمن بين موسى وعيسى من بني اسرائيل ومن بين اسمعيل ومحمد صلى الله عليه وآله من العرب اذ لم يرسل اليهم نبي بعد اسمعيل الا نبينا عليه الصلاة والسلام فالعرب أهل فترة حتى في زمن انبياء بني اسرائيل لأنهم لم يؤمر وا بدعائهم إلى الله تعالى ولم يرسل اليهم بعد اسمعيل رسول واسمعيل انتهت رسالته بموته كبقية الرسل لأن ثبوت الرسالة بعد الموت من خصائص نبينا صلى الله عليه وآله وأخباره عليه الصلاة والسلام عن بعضهم كأمري القيس وحاتم الطائي ونحوهم بأنهم في النار إنما هو لمعنى يعلمه الله تعالى فيهم لالعبادتهم الاوثان فلا يدل على الحكم على جميعهم بأنهم غير ناجين اذ لم يقع منه عليه الصلاة والسلام اخبار بأن جميع من كان من أهل الفترة في النار ثم اعلم أن التعريف المذكور خاص بالنوع الانساني دون الجن والملائكة اذ لا يظهر فيهم البلوغ بالمعنى الشرعي وأيضا فالجن مكلفون من أصل الخلقة ونبينا عليه الصلاة والسلام مرسل اليهم اجبا على مثلهم آدم وخواء وأما الملائكة فهم مجبولون على المعرفة والطاعة فليسوا مكلفين على التحقيق اذ لا يكلف الامن كان من جنس من يتصور منه المخالفة وارسال نبينا عليه الصلاة والسلام لهم ارسالا تشرىف لا تكليف وقيل انهم مكلفون من أصل الخلقة كالجن ونبينا مرسل اليهم ارسالا تكليف **(قوله وهو الزام ما فيه كلفة)** يصدق بالواجب والحرام ويخرج المندوب والمكروه اذ لا الزام فيهما فليس مكلفا بهما على هذا التعريف بخلاف التعريف الا في فانه يشملهما لان فيهما طلبا وأما المباح فهو خارج عن كل من التعريفين فليس مكلفا به الامن حيث وجوب اعتقاد اباحتهم وقوله من الاوامر والنواهي جمع أمر ونهي بمعنى الطلب والمراد بالمأمورات والمنهيات **(قوله على قول)** متعلق بقوله وهو الزام الخ أي ان معنى التكليف ما ذكر على قول وهو الراجع كما في جمع الجوامع وعليه فالصبي غير مكلف بخلافه على القول الثاني وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني فانه مكلف لانه مخاطب بالمندوبات هذا عند الامام مالك أما عند الشافعي فليس مكلفا بشي على كل من القولين بل المكلف وليه في مخاطب بأداء ما وجب في ماله كالزكاة وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما ألتفته

وهو الزام ما فيه كلفة  
من الاوامر والنواهي  
على قول أو طلب ما فيه  
كلفة على القول الآخر  
وقوله شرعا

حيث فرط في حفظها لتنزل فعلها حينئذ منزلة فعله وصحة عبادته كصلاته وصيامه المثاب عليها ليس لانه مكاف بها وانما المكاف بها وليه بان يأمره بها بل ترغيبا في فعل العبادات ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله تعالى ومثله المجنون في نحو الضمان (قوله احتراز الخ) أي بناء على ان شرعاً متعلقاً يجب لا بقوله مكاف وهما احتمالان في مثل هذه العبارة والاول منهما أولى لفادته نفي مذهب المعتزلة كما في الشارح لان النزاع بينهم وبين أهل السنة انما هو في الوجوب لا في التكليف (قوله ان معرفة الله وجبت بالعقل) ظاهره ان العقل هو الموجب عندهم وليس كذلك بل المراد ان العقل هو المذكور للوجوب والموجب هو الله عز وجل والحاصل ان الموجب هو الله تعالى باتفاق منا ومنهم الا اننا نقول ادراك ذلك لا يتلقى الا من الشرع لان عقولنا لا تدرك الاحكام استقلالاً فلا حكم قبل الشرع ولا تكليف بشيء قبل مجيئه وهم يقولون يتلقى من العقل والشرع مؤكداً فحكموا العقل في الافعال قبل البعثة فاحكم به في شيء منها ضروري كالتنفس في الهواء أو اختيارى بان أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو اتقاء هما فامر حكمه ظاهر وهو ان الضرورى مقطوع باباحته والاختيارى ينقسم الى الاقسام الخمسة الحرام وغيره لانه ان اشتمل فعله على مفسدة فحرام كالظلم أو تركه على مفسدة فواجب كالعدل أو فعله على مصلحة فندوب كالا حسان أو تركه على مصلحة فكروه وان لم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة فباح فان لم يحكم العقل في بعض منها بان لم يدرك فيه شيئاً مما تقدم كأكل الغمكهة فالصحيح الوقف عن الخطر والاباحة وان كان في الواقع لا يخلو عن واحد منهما لانه اما ممنوع منها فيحظر أو لا فباح وهذا معنى قولهم ان العقل يحسن ويقبح أي يدرك حسن الحسن وقبح القبيح لان في الفعل مصلحة أو مفسدة يقبحها حسنه أو يقبحه عند الله تعالى فيدرك العقل فيه ذلك اما بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ويحجى الشرع مؤكداً لذلك أو باستعانة الشرع فيما خفى على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال فانهم متماثلان في أن كلا منهما من فلا يدرك العقل فيهما مفسدة ولا مصلحة بل يتوقف على أمر الشارع باحدهما ونهيه عن الآخر فطرق ادراك العقل للحكم أي الحسن والقبح عندهم ثلاثة الضرورة والنظر واستعانة الشرع ونحن نوافقهم على الاخير لكن نقول العقل يدرك الحكم من حسن أو قبح بواسطة الشرع وان لم يدرك أن فيه مصلحة أو مفسدة وهم يقولون لا يدرك ذلك الا اذا أدرك فيه مصلحة أو مفسدة فالحسن عندنا ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وان لم يعرف أن فيه مصلحة أو مفسدة عند الله تعالى ولا حكم قبله أصلاً والحسن عندهم ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل بسبب ادراك مصلحته أو مفسدته عند الله تعالى ثم يحجى الشرع مؤكداً وبما تقرر من أنه لا حكم قبل الشرع خلافاً للمعتزلة يعلم رجحان ما تقدم من القول بنجاة أهل الفقه لان أفعالهم لا توصف بحل ولا بحرمة فلا يعاقبون عليها ولا يشابون وان عبدوا الاوثان وسوا في ذلك الاحكام الاصلية والفرعية كما هو ظاهر اطلاقهم وعبارة السحيمي بعد أن نقل ما تقدم من تقرير كلام المعتزلة وقالت الاشاعرة لا تجب المعرفة والقروع الا بالشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وحمل الرسول على العقل خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بموجب وهو منتف هنا ويترب على الخلاف ان من ميز وكان عاقلاً ومضى عليه زمن يسع النظر في المخاوف والاستدلال بها على أن لها خالفاً ولم ينظر ومات يموت كافراً ويخلد في النار على قول المعتزلة والماتر يذبحه سواء كان من أهل الفترة أو من هذه الامة وبنى عليه ملا على قارى كافر أبوى النبي صلى الله عليه وسلم بناء على ما مر من أن المراد بالرسول العقل أو على ظاهره وقد تحقق بار ان آدم ومن بعده من الانبياء في جميع الامم وقالت الاشاعرة من مات قبل البلوغ أو لم تبلغ الدعوة أو كان من أهل الفترة يموت ناجياً ويدخل الجنة وان عبد الاصنام وغيره وبدل والرسول في الآية محمول على حقيقته ولا يكتفى بول رسول وانما يكتفى بكل رسول بالنسبة الى أمته في حياته وأهل

احتراز عن مذهب  
المعتزلة الذين يقولون  
ان معرفة الله وجبت  
بالعقل

الفترة من بين موت الرسول وبثثة من يليه وأما الأحاديث الصحيحة التي وردت بتعذيب بعض أهل الفترة  
 فأخبار آحاد لا تعارض القاطع أو قاصرة على من وردت فيهم لا مريضة الله تعالى ورسوله أو مؤولة أو خرجت  
 مخرج الزمير للحمل على الإسلام انتهى باختصار ومنه يعلم أن ما ذكره شيخنا تبعاً لظاهر الآيات السابقة  
 مبني على مذهب الماتريسية شأنه في بعض العبارات ما يقتضي أن المعتزلة يقولون إن العقل موجب بنفسه  
 وحينئذ فيكون كلام الشارح على ظاهره ولا يحتاج إلى تأويله بما مر (قوله وقوله أن يعرف) مبتدأ خبره  
 محذوف تقديره معناه ماساً بينه لك ثم بينه بقوله حقيقة المعرفة الخ فهو على حذف فاء التفرع والجزم هو  
 الاعتقاد أي الإدراك الجازم الذي ليس معه تردد فإن قيل كيف تجب المعرفة بالمعنى المذكور مع أنها ليست  
 في وسع المكلف لتوقفها على النظر في الدليل قلنا وجوبها باعتبار وجوب النظر للوصول إليها فهو أول واجب  
 وسيلة وهي أول واجب مقصود وهذا يجمع بين القولين في أن أول واجب ما هو (قوله المطابق) أي الموافق  
 للحق والحق كما قال السعد هو الحكم المطابق للواقع أي لما في الواقع ونفس الأمر والواقع ونفس الأمر قيل  
 علم الله تعالى وقيل اللوح المحفوظ والمراد بالحكم النسبة الكلامية أي الحق هو النسبة المفهومة من الكلام  
 المطابق للنسبة التي في علم الله تعالى أو في اللوح المحفوظ فيصير المعنى حينئذ المعرفة هي الجزم الموافق للنسبة  
 الكلامية الموافقة للنسبة التي في علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ ولا يخفى ما في ذلك من الرككة والمخلص  
 ارتكاب التجرد في الحق بأن يراد به الوقوع فقط أي النسبة التي في علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ ويجرد  
 عن اعتبار المطابقة فيصير المعنى حينئذ المعرفة هي الجزم المطابق للنسبة التي في علم الله تعالى الخ (قوله عن  
 دليل) صفة للجزم أي الناشئ عن دليل خرج بذلك الناشئ عن ضرورة فانه يسمى علماً لا معرفة فهو أعم  
 منها كما هو مقتضى كلامه تبعاً للمصنف في بعض كتبه والتحقيق أنهم امتزاد فان وإن كانت المعرفة لا تطلق  
 على الله تعالى لاشعارها بسبق الجهل فيكون كل منها ضرورياً كمعرفة أن الواحد نصف الاثنين وكما  
 لو وقع بصرك على جسم من غير قصد فحصل لك معرفة أنه جدار أو حجر أو نظيراً كمعرفة الله تعالى وصفاته  
 ورسله وحينئذ فيكون تعريف المعرفة غير جامع وتعريف التقليد غير مانع لخروج ما كان عن ضرورة  
 من الأول ودخوله في الثاني وأجاب بعضهم بأنه إنما قيد بالدليل نظر بخصوص المعرفة لأن معرفة الله تعالى  
 وصفاته ورسله لا تحصل إلا عن دليل وليس شيء منها ضرورياً فلا ينافي أن المعرفة تارة تكون عن دليل  
 وتارة تكون عن ضرورة كما هو فيه نظر لأن الحد يجب أن يكون مطرداً أي شاملاً لجميع الأفراد فالأولى  
 ما أجاب به السكتاني من أن المراد بالدليل السبب أي المرشد الذي لا يحتمل النقيض بوجه فيتناول الضرورة  
 والبرهان ويقولنا الذي لا يحتمل النقيض بوجه اندفع ما يقال إن قول الغير سبب في تحصيل الاعتقاد فيكون  
 داخل في الدليل بالمعنى المذكور ويكون تعريف المعرفة شاملاً للتقليد وذلك فاسد لكن يرد عليه أن إطلاق  
 الدليل على ما ذكره مجاز والحدود تصان عنه (قوله فانه كما لا تكفي) ظاهر كلامه أن كلاماً من الشاك والظان  
 والمتوهم عاص فقط وليس كذلك بل هو كافر فكان الأولى أن يقول إن المتصنف بها كافر (لا يقال) إن الظن  
 الذي لا يخطر معه احتمال النقيض يكفي هنا كما ذكره صاحب المواقف وتبعه السيد لا نقول المراد هنا بالظن  
 الذي لا يكفي الظن الذي معه احتمال النقيض بالفعل أو أن هذا الكلام مبني على أن التقليد لا يكفي وإن  
 المقلد كافر على ماسياً (قوله بل هو جهل) أي مركب لتركيبه من جهلين جهل صاحبه بما في الواقع وجهله بأنه  
 جاهل لزعمه أنه عالم ومحل الاحتياج للتقيد بالمركب أن قلنا إن الجهل مشترك بينه وبين البسيط فإن قلنا أنه  
 حقيقة في المركب كما قال بعضهم فلا حاجة للتقيد المذكور (قوله كجزم النصارى بالتثليث الخ) أعلم أنهم  
 اختلفوا في النقل عن النصارى فنقل علماء الكلام عنهم أنهم يقولون الإله جوهر واحد مركب من ثلاثة  
 أقانيم أي صفات وهي الوجود والعلم والحياة ويعبرون عن الأول بالاب وعن الثاني بالابن والسكامة وعن  
 الثالث بروح القدس ويقولون إن أقنوم العلم اتحد بجسد عيسى عليه الصلاة والسلام ويعبرون عن

وقوله أن يعرف حقيقة  
 المعرفة الجزم المطابق  
 للحق عن دليل فالجزم  
 احتراز من الشك  
 والظن والوهم فانها  
 كلها لا تكفي فيما طلب  
 من المكلف أن يعتقد  
 في حق الله تعالى وفي  
 حق رسوله عليهم الصلاة  
 والسلام والموافق  
 للحق احتراز من الجزم  
 الذي لا يوافق الحق  
 فانه لا يسمى معرفة  
 بل هو جهل كجزم  
 النصارى بالتثليث



ذلك بقولهم اتحاد الالهوت بالناسوت فاللاهوت العلم والناسوت جسد عيسى عليه السلام ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالقائم الصفات لان الاقنوم كلمة يونانية المراد بها في تلك اللغة أصل الشيء ومرادهم الاصل الذي كانت منه حقيقة الالهوت وهو تلك الصفات والتعبير عنها بالاب والابن وروح القدس مجرد اصطلاح ولا يخفى ما في كلامهم من المناقضة لان قولهم جوهر ينافي تركبه من الصفات وتفسيرهم الجوهر بما قام بنفسه ينافي أيضا تركبه منها لان المركب من غير القائم بنفسه كالصفات غير قائم بنفسه ويلزم على كلامهم أيضا كون الصفات عين الذات وذلك لا يعقل وقولهم واحد ينافي كونه مركبا من ثلاثة وقولهم باتحاد العلم بجسد عيسى عليه السلام ان عنوانه القيام كقيام العرض بالجوهر فهو باطل ضرورة لان المعنى الواحد لا يقوم بذاتين وان عنوانه الاختلاط والامتزاج كاختلاط الخمر بالماء فباطل أيضا لان ذلك من صفات الاجسام فلا يعقل وجوده في العلم الذي هو معنى من المعاني مع جسد عيسى عليه السلام ولذا قالوا انهم ابلد الفرق وعلى هذا المعنى التثليث كون الاله ذاتا أجزاء ثلاثة مركب منها ونقل علماء التفسير عنهم انهم يقولون الله تعالى اله وعيسى اله وصريح اله اخذ من ظاهر قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقوله تعالى ولا تقولوا ثلاثة انتهوا أي عن قولكم الآلهة ثلاثة ومعنى التثليث حينئذ جعل الآلهة ثلاثة ويمكن الجمع بان النصراني فرق مختلفة فرقة تقول بالاول وفرقة بالثاني ثم وجدت ذلك مسطورا (قوله والمجوس) قيل هو في الاصل المجوس بالنون لان الميم والنون يتعاقبان سمووا بذلك لاعتقادهم اباحة استعمال النجاسة وانها لا تضرب في دينهم وقوله بالهين اثنين أي لان فعل الخير يجب أن يكون له باعث يباين الباعث على فعل الشر واذا تباين لم يمكن اجتماعهما في ذات واحدة فوجب التعدد في ذات الاله فيلزم اثبات الهين مستقلين أحدهما يفعل الخير ويسمى بزادان والنور وهو الله وتانيهما يفعل الشر ويسمى أهر من والظلمة وهو الشيطان ويلزمهم على مقتضى هذا النظم الفاسد اثبات اله ثالث يفعل من الممكنات ما ليس بخير ولا شر فان نفوا هذا القسم كان محض عناد ومكابرة وأيضا فيلزمهم في الشاهد ان فاعل الخير لا يمكن أن يفعل الشر والعكس والمشاهدة تكذب ذلك فالنور اله الخير ولذلك يستديمون وقود النار والظلمة اله الشر هكذا قال بعضهم وقال ابن قاسم في شرح الورقات ان النور والظلمة عندهم قد يمان وتولد العالم من امتزاجهما وعليه فالمراد بالنور والظلمة خلاف ما ذكر وخلاف المتعارف فيهما أيضا والافتعال انهما عرفانهم ما عرفان لا يقومان الا بالجسم فلا يمكن قيامهما بنفسهما ولا قدمهما اذا لظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيا والنور ما قام بالمضي لغيره كالقمر بخلاف ما قام بالمضي لذاته كالشمس فهو ضوء فاذا قو بل الضوء بالنور أي يدهما هذان المعنيان وان اقتصر على أحدهما أريد به ما يشمل الاخر فهما كالفقير والمسكين انتهى بایضاح ولعل تسميتهما حينئذ الهين باعتبار اختلاف تأثيرهما (قوله لاعن دليل) هذا يشمل العلم الضروري لانه مطابق لاعن دليل مع أنه لا يسمى تقليدا بل معرفة كما مر (قوله فانه يسمى تقليدا) اعترض بان ظاهره أن التقليد لا يكون الا موافقا للحق مع أن تعريفه لا يمتثل ما كان موافقا وما لم يكن موافقا ورد باننا لنسلم ذلك غاية أنه احتراز بالدليل عن أحد فردي التقليد وأما الفرذ الآخر فهو من الجهل وقد خرج ولذا أظهر في قوله والتقليد ان تتبع الخ إشارة الى أن المراد به ما هو أعم مما قبله لان اتباع الغير في قوله مثلا اعتقاد حقيقة مضمونه سواء كان حقا في الواقع أم لا (قوله أن تتبع غيرك الخ) هذا تعريف للتقليد من حيث هو ولا خصوص التقليد في هذا الفن فيشمل التقليد في الفروع ويشمل أيضا اتباع العامي للفتي والقاضي للشهود والمجتهد لمجتهد آخر حيث جوزناه ولا يشمل اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في الاحكام الشرعية وكذا في العقائد التي دليها اسمه وهي التي لا تتوقف عليها دلالة المعجزة على صدق الرسول كالسمع والبصر والكلام ولوازمها وبقيت السمعيات كالخبر والنشر فلا يسمى ذلك تقليدا لان التقليد ان تتبع الغير بدون معرفة دليله ولا شك أن قوله صلى الله عليه وسلم أوفعه له أو تقر به عين الدليل وأما التي دليها

والمجوس بالهين اثنين  
وعن دليل احتراز من  
الجزم الموافق للحق  
لا عن دليل فانه يسمى  
تقليدا او لا يسمى  
معرفة والتقليد أن  
تتبع غيرك

عقلي وهي التي تنوقف عليها دلالة المعجزة على صدق الرسول كالقدرة والارادة ونحوهما فان تبعه فيها بعد  
 تصديقه بانته رسول لم يسم الاتباع المذكور تقليدا أيضا لان التصديق برسائله فرع عن التصديق بثبوت تلك  
 الصفات له تعالى اذ لا يكون رسول الا لمن ظهرت المعجزة على يده ولا توجد المعجزة الا لمن كان متصفًا بتلك  
 الصفات وحيث فيكون الاعتماد في ثبوتها له تعالى على الدليل العقلي وهو قولنا ولا توجد المعجزة الا لمن يكون  
 قول الرسول أو فعله أو تقريره مؤكدا لذلك وأما ان لم يصدق برسائله بل الرسول عنده كواحد من الناس فتبعه  
 من حيث كونه كأحد الناس فيسمى اتباعه في ذلك تقليدا قال الغزالي ولا تظن أن معرفة النبي صلى الله عليه  
 وسلم أمور الدنيا والآخرة تقليد لجبريل بل انكشفت له الاشياء وشاهدها بنور البصيرة كما شاهدت أنت  
 المحسوسات بالعين الظاهرة وقوله في قوله المراد بالقول ما يعم الفعل والتقرير اما تغليبها كما قاله سعد الدين في  
 حواشيه واما لان القول يطلق على الرأي والاعتقاد اطلاقا شائعا حتى كأنه حقيقة عرفية في ذلك ورأى الغير  
 هو مذهبه قولاً أو غيره فاندفع الاعتراض بان القول لا يشمل الفعل والتقرير فلا يكون الاتباع فيهما تقليدا  
 واعتراض أيضا بان التقليد بقول الغير يخرج بالاختصاص بالغير كالمعلوم من الدين ضرورة فلا يكون أخذه  
 تقليدا كما قاله زكريا قال اليوسى وفيه بحث اه ولعل وجهه ان اضافة القول للغير لا تقتضي اختصاص  
 القول به بل المراد به القول الصادر عنه وان كان مدلوله معلوما من الدين ضرورة فاذا تبعه أحد فيه من حيث  
 صدوره عنه سمي اتباعه تقليدا فراجع الاعتراضين المذكورين الى كون التعريف غير جامع لعدم شموله  
 اتباع الغير في الفعل والتقرير والمعلوم من الدين ضرورة وقد علمت جوابها وقوله أو اعتقاده أى معتقده  
 اعترض بان اعتقاد الغير حتى لا يطلع عليه فلا يمكن اتباعه فيه فكان الاولى حذفه فان قلت يمكن الاطلاع عليه  
 بقوله أنا معتقد كذا قلنا هو حيث نذكره فيما قبله وهو القول بمعنى مقابل الفعل والتقرير لا بالمعنى السابق  
 والجواب ان الامور تختلف بالاعتبار فالمراد باتباع القول اتباعه فيه من حيث كونه قولاً أى بالنظر الى ذلك  
 كمن سمع أحدا يقول لا اله الا الله فقلده في النطق بهذا الجملة نظرا الى كونه قولاً والمراد باتباع الاعتقاد اتباعه  
 من حيث كونه اعتقاداً أى بالنظر الى ذلك وان كان مدلولاً عليه باللفظ فاللفظ وان وجد فيها لكن الحيثية  
 مختلفة (قوله أما اذا عرفت دليله) احتراز عما اذا قلنا في الدليل أيضا فهو كالتقليد في المدلول كان قلده في دليل  
 الواحدانية وهو انه لو كان هناك ثان في الالهية لفسدت السموات والارض ولم يعرف هذا الفساد فهو مقلد في  
 الدليل كما انه مقلد في المدلول الذي هو صفة الواحدانية وكما لو قلده في دليل ان العالم له صانع وهو انه حادث وكل  
 حادث له صانع ولم يعرف حدوثه فهو مقلد في الدليل كالمدلول الذي هو صفة صانعيته تعالى للعالم وكذا بقية صفاته  
 تعالى وكما لو قلده في دليل حدوث العالم وهو تغيره وملازمته الاعراض الحادثة ولم يعرف ذلك فهو مقلد في  
 الدليل كالمدلول الذي هو صفة العالم وهي حدوثه فالتقليد في الدليل منموم كالتقليد في المدلول الذي هو الصفات  
 المذكورة ونحوها (فان قلت) اذا كان التقليد فيهما مذموما ولا طريق للعلم الا بالاختلال اكثر أنه من أفواه  
 المشايخ فالمحمود حيث ندم من لم يقلد أحد اذ ذلك متعذر غالبا (قلت) يجب عن ذلك بما ذكره المصنف في شرح  
 القصيدة أى الجزئية وحاصله بضرب مثال لمن أخذ عن الغير وبقى على التقليد وصار عارفا وهو انه لو اجتمع  
 أناس يطلبون رؤية الهلال وسبقهم رجل الى رؤيته فرآه قبلهم صار يرشدهم الى رؤيته بالامارات أى  
 العلامات الدالة عليه كيباض بجانبه فمن رأى العلامات ولم ير الهلال بل قلده فيه الرائي فهو مقلده ومن لم ير العلامات  
 أصلا فكذلك الا ان الاول مقلد في المدلول والثاني في الدليل وهو العلامات المذكورة وفي المدلول أيضا من باب  
 أولى ومن تمادى مع الرائي حتى ظهر له الهلال بالعلامات فهو العارف وان وصل الى معرفته بالتقليد فالتقليد  
 المنموم هو الباقي بعد التعليم لا الحاصل الزائل بدليل أن من رأى الهلال لو سئل عنه يقول رأيت ولا يقول كذا  
 قالوا ور بما يستغنى عن التعليم كمن رآه قبله ومن لم يره يقول رآه فلان مثلا (قوله عن جميع ما تقدم) أى من الظن

في قوله أو اعتقاده  
 دون أن تعرف دليله أما  
 اذا عرفت دليله فانك  
 عارف ولست بمقلد  
 فاحترز بقوله ان يعرف  
 عن جميع ما تقدم

وما بعده (قوله وقد اختلف الخ) لما كان يتوهم مما قبله ان التقليد حرام بالانزاع دفعه بقوله وقد اختلف الخ وجلة ما ذكره أربعة أقوال وأما قول السعد انه لا يوجد مقلدا أصلاً فاجيب عنه بأنه بحسب بلاده الذين يعتنون بالعقائد وإقامة الأدلة عليها وقوله في عقائد التوحيد احترامه عن التقليد في الفروع فهو واجب على من لم يبلغ درجة الاجتهاد اذ لا يشترط فيها المطابقة لما في نفس الامر لان الذي أفاده المقلد بفتح اللام وهو المجتهد إنما هو حكم ظني يحتمل أن يكون مطابقاً لما في نفس الامر وأن لا يكون فالولي مقلده فيه فان قيل اذا كان غير مطابق فكيف يجب اتباعه فيه والخطأ لا يتبع أجيب بان الممتنع اتباع الخطأ من حيث هو خطأ لا اتباعه من حيثية أخرى وهي هنا حيثية كونه حكماً من أحكامه تعالى أدى المجتهد اجتهاده الى أنه حق أمام من بلغ درجة الاجتهاد فيحرم عليه التقليد في الفروع كالعقائد (قوله هل يكفي تقليده الخ) وعليه يكون النظر الموصل للمعرفة مستحباً فاذا أتى به وقع واجبا بمعنى انه يشاب عليه ثواب الواجب كما قاله ليس وقوله اذا كان جازماً هذا لا حاجة اليه لان التقليد هو الجزم بقول الغير فالجزم داخل في مفهومه وقوله دون عصيان هو محط القائمة (قوله أو يعصى بتركه النظر) أي سواء كان فيه أهلية النظر أم لا ورد بان فيه تكليف لا يطاق وقد رفعه الله تعالى عن الامة بقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها فهو غير واقع وأجيب بمنع عدم وقوعه بل هو واقع في أصول الدين سلمنا انه لم يقع لكن صاحب هذا القول يرى ان الأهلية حاصلة لكل أحد لأن المطلوب هو النظر الجلي وهو متيسر لمن عنده أدنى تمييز والنظر الموصل للمعرفة على هذا القول واجب وجوب الفروع بمعنى انه اذا قلد يكون مؤمناً عاصياً لان ترك النظر حينئذ من الكبائر (قوله وبعضهم قيد العصيان الخ) هذا هو المعتمد وان كان معترضاً بان المطلوب للمعرفة بالدليل الجلي وهو متيسر من كل واحد وأورد عليه أيضاً انهم عرفوا الايمان بأنه حديث النفس التابع للمعرفة والمعرفة لا تكون الا عن دليل وأجيب بان هذا تعريف للايمان الكامل وأما أصل الايمان فهو حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم سواء كان ذلك الاعتقاد ناشئاً عن دليل وهو المعرفة أو عن قول الغير مثلاً وهو التقليد (قوله وأما القول بأنه كافر الخ) هو رابع الاقوال واقتصر عليه المصنف في شرح الكبرى ونصره وهو مبني على ان النظر الموصل للمعرفة شرط في صحة الايمان فيكون واجبا وجوب الاصول أي ان تاركه كافر لا وجوب الفروع وهو ما يكون تاركه عاصياً فقط وكونه كافراً على هذا القول إنما هو بالنسبة للآخره فقط اما بالنسبة للذي نيا في حكمه بحكم المسلمين في حرمة دمه وماله مثلاً قال المصنف في شرح الجزائية وقيد بعض المشايخ الخلاف المذكور في التقليد بكون المقلد مع كون تقليده مطابقاً للحق جازماً اطمأئنة نفس بحيث لو فرض أنه رجع من قلده لم يرجع هو بل يثبت على الحق الذي قلده فيه أما لو كان لا طمأئنة عنده في تلك العقائد التي قلدها بل هو بحيث لو رجع من قلده فيها إلى شيء ولو إلى الكفر الصريح والعياذ بالله تعالى رجع يرجوعه فهذا الخلاف في عدم الاعتداد بتقليده بل هو غير مؤمن اتفاقاً ولا شك ان الغالب من حال المقلد المحض هذه الحالة الثانية وهي الرجوع يرجوع مقلده والثبات بثباته وقل ان تتفق الحالة الاولى الامن بما عن درجة التقليد المحض الى فهم بعض النظائر الصحيحة الجلية التي تطمئن بها النفوس اه ببعض تغيير قال أبو العباس الغنيمي وهي مسألة حسنة اه وقال بعضهم ان هذا ليس بقيد لان المقلد الآن ليس في نيته الرجوع في الزمن المستقبل وقد صححنا ايمانه قبل رجوعه فيكون فيه الخلاف المتقدم (قوله والدليل المطلوب) أي طلباً جازماً والافالقائل بعدم وجوب المعرفة يقول بطلب الدليل لكن طلباً غير جازم بل على جهة التنبؤ ثم ظاهر عبارته ان الانسان لو أتى بالدليل التفصيلي لم يكف ولم يكن آتياً بالمطلوب لانه حصر الطلب في الدليل الجلي وليس مراداً الاولى ان يقول والمطلوب من المكلف مطلق الدليل وأقل ما يتحقق ذلك في الدليل الجلي (واعلم) ان معرفة الدليل التفصيلي واجبة على أهل كل قطر على سبيل فرض الكفاية فاذا قام بها واحد منهم سقط الحرج عن الباقي فيجب أن يكون في كل مسافة قصر

وقد اختلف فيمن قلده  
في عقائد التوحيد  
هل يكفي تقليده اذا  
كان جازماً لا تردد معه  
دون عصيان أو يعصى  
بتركه النظر وبعضهم  
قيد العصيان بأن  
يكون فيه أهلية  
النظر وأما القول بأنه  
كافر فانه يعرف لاني  
هاشم من المعتزلة  
والدليل المطلوب من  
المكلف عند القائلين  
بوجوب المعرفة هو  
الدليل الجلي وهو  
المعجوز



عالم بذلك و ببقية الاحكام الشرعية وفي كل مسافة عدوى قاض لكثرة الخصومات (قوله عن تقريره  
 الخ) تقرير الدليل هو تركيبه بان تذكر مقدمتين صغيرى وكبرى على الوجه المطلوب كأن تقول  
 العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع وقوله وحل شبهه أى دفعها كأن يورد الخصم على الدليل  
 المذکور شبهة فيقول لا نسلم الكبرى وهى كون الحادث له صانع ما لمانع ان يكون حدث بنفسه أى  
 خلق نفسه فتدعيه بأنه لو خلق نفسه للزم ان يكون موجودا معدوما لان خلقه لنفسه يقتضى وجوده  
 أولا ونفس الخلق يقتضى عدمه اذ لو كان موجودا ما تعلق به خلق وذلك باطل ثم انه اعترض على هذا  
 التعريف بأنه غير جامع لخروج ما اذا عجز عن أحد هما فقط فقتضاه انه لا يقال له جلى وليس كذلك الا ان  
 تجعل الواو فيه بمعنى أو وتكون مانعة خلو تجوز الجمع (قوله كما اذا قيل الخ) ظاهره ان هذا عبارة عن  
 العجز عن التقرير وليس كذلك الا ان يقال في كلامه حذف والتقدير ويعجز عن التقرير المترتب على  
 كيفية دلالتها والكيفية بمعنى الجهة ومن في قوله من جهة حدوثها زائدة (٣) وازدادة الحدوث للضمير للبيان  
 والتقدير ويعجز عن جهة دلالتها وقوله من انها أى جهة الدلالة فهو بيان وتفصيل لها وقوله من جهة حدوثها  
 أى هل هى جهة هى حدوثها أى المخلوقات الخ ولو قال ويعجز عن جهة دلالتها هل هى حدوثها الخ لكان أوضح  
 (قوله من جهة حدوثها الخ) يعنى انه اختلف المتكلمون في دلالة العالم على الصانع على أقوال أربعة وأولها من  
 جهة حدوثه أى وجوده بعد العدم ونظم الدليل عليه أن تقول العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع  
 ثانيها من جهة امكانه أى استواء وجوده وعدمه ونظم الدليل عليه ان تقول العالم ممكن وكل ممكن له صانع فالعالم  
 له صانع وثالثها من جهتها معا واربعا من جهة الامكان بشرط الحدوث ونظم الدليل عليه ان تقول العالم ممكن  
 حادث وكل ممكن حادث له صانع فالعالم له صانع لكن الفرق بينهما ان الحدوث أخذ شرط من الحد الوسط على  
 الثالث وشرطافيه على الرابع فقوله أو نحو ذلك اشارة الى الرابع والفرق بين الاول والثاني ان العلم بالحدوث  
 يسبق العلم بالصانع على الاول ويتأخر عنه على الثاني وذلك لانه لا يلزم من كونه له صانع أن يكون حادثا لجواز  
 أن يكون مصنوعا بالعلة أو الطبع ومصنوعهما قديم لعدم مفارقتة لهما فيكون قديما بالغير وان كان ممكننا بالذات  
 فلا يلزم ذلك الا بعد ابطال كونه تعالى صانعا بالتعليل أو الطبع وثابت كونه صانعا بالاختيار واثبت كونه  
 صانعا بالاختيار لزم أن يكون مصنوعه حادثا وهو معنى قولنا العلم بالحدوث يتأخر عن العلم بالصانع على الثاني  
 و بيان ابطال كونه صانعا بالتعليل أو الطبع انه لو كان كذلك لكان مصنوعه متحدًا كالكرة لعدم التفاوت  
 في مصنوع العلة أو الطبيعة مع انا وجدناه مختلفا بعبء طويل وبعضه قصير وغير ذلك مما هو مشاهد وأظهر هذه  
 الاقوال أو لها وان كانت كلها طرقا موصلة الى المطلوب وهو العلم بالصانع لان الكلام في الاستدلال بالاثرة على  
 المؤثر فلا بد من وجود الاثر خارجا ومعلوم ان الحدوث لا يتصف به الا ما كان موجودا خارجا بخلاف الامكان  
 فانه كما يتصف به الموجود يتصف به المعدوم فلا يدل على وجوده موصوفه ويدل على أرجحية ما ذكر اقتضار  
 المصنف عليه فيما سياتى حيث قال أما دليل وجوده تعالى فحدوث العالم الخ (قوله وعن رد الشبه) جمع  
 شبهة وهى ما يظن دليلا وليس بدليل سميت بذلك لاشتباه أمرها على الناظر والمراد بها هنا ما يشمل  
 الاعتراضات كالاقتراض الآتى فانه ليس مسوقا على وجه الدليل بل على وجه كونه اعتراضا على دليل أهل  
 السنة الآتى تقريره وفي بعض النسخ الشبهة بالافراد وقوله التى أوردناها الملحة أى على دليل أهل السنة الذى  
 استدلوا به على حدوث العالم وحاصله ان العالم أجرام وأعراض فاستدلوا على حدوث الاعراض بتغيرها وعلى  
 حدوث الاجرام بحدوث الاعراض لانها ملازمة لها وملازم الحادث حادث فقولوا فى تقرير الدليل على حدوث  
 الاجرام العالم صفاته أى أعراضه حادثة وكل من كان كذلك فهو حادث ينتج العالم بمعنى الاجرام حادث وان  
 شئت قلت العالم أى الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ملازم الحادث فهو حادث ينتج العالم حادث ثم ان  
 الملحة اعترضوا كبرى هذا الدليل وقالوا لا نسلم ان من صفاته حادثة حادث ولا ان كل ملازم الحادث حادث

عن تقريره وحل شبهه  
 كما اذا قيل له أعتقد ان  
 الله موجود فيقول نعم  
 فيقول له وما دليلك على  
 ذلك فيقول هذه المخلوقات  
 ويعجز عن كيفية دلالتها  
 من انها هل هى من جهة  
 حدوثها أو امكانها أو  
 هما معا أو نحو ذلك  
 وعن رد الشبه التى  
 أوردناها الملحة من ان  
 اعراض العالم حوادث  
 لا أول لها ونحو ذلك  
 من الضلال ومعنى جل

(٣) قوله وازدادة  
 الحدوث للضمير الخ  
 المناسب وازدادة جهة  
 الحدوث للبيان والتقدير  
 جهة هى حدوثها كما  
 يأتى له بعد اه

لأن ذلك إنما يلزم لو كانت الحوادث التي لازمت الاجرام هامة بدأ يفتتح به عدد هاو نحن نقول لا مبدأ طال بل  
 ما من حادث الا قبله حادث وهكذا لا الى أول فالاجرام قديمة وقام بها اعراض حادثة لأول لها ألا ترى أن  
 السموات قديمة وأعراضها هي الحركات حادثة لأول لها فإراد الشارح بالعالم بعضه وهو السموات اذ هي التي  
 يقولون بقديسها من العالم العلوي وبقدم العناصر الأربعة الماء والتراب والهواء والنار من العالم السفلي أما  
 أشخاصنا مثلاً فهي حادثة باتفاق منا ومنهم وصراجه باعراض حركات تلك الأفلاك فيسندهم أجرام الأفلاك  
 قديمة وحركاتها اللازمة لها أي كل حركة منها حادثة والقديم جنس تلك الحركة ولا يلزم من حدوث تلك  
 الحركات حدوث السموات لعدم مبدأ تفتح منه تلك الحركات أجاب أهل السنة عن ذلك باجوبة منها لزوم  
 التناقض في قوام حوادث لأول لها اذ مقتضى كونها حوادث أن يكون لها أول ومقتضى لأول لها عدم  
 الحدوث ومنها أنه لا وجود للجنس الا في ضمن أفراد باتفاق منا ومنهم فيلزم من كونها حادثة أن يكون  
 جنسها حادثاً وهي لازمة للاجرام فيلزم أن تكون تلك الاجرام حادثة ومنها برهان التطبيق وهو أن تفرض  
 حركات من الآن الى ما لا نهاية له في جانب الماضي ثم تفرض حركات من زمن نبينا صلى الله عليه وسلم الى ما لا  
 نهاية له في جانب الماضي أيضاً بان تقسم الحركات من زمن نبينا الى الأزل نصفين ثم تزيد على أحدهما الى زمننا  
 ولا تزيد على الآخر حتى يوجد جملتان حقيقة ثم تطبق أي تقابل حركة من الآن بحركة من آن سيدنا محمد صلى  
 الله عليه وسلم فان تساوت تلك الحركات بان كان كل ما أخذت حركة من هذه السلسلة وجدت مقابلها حركة من  
 السلسلة الأخرى لزم مساواة الناقص الكامل وان لم تتساو بان أخذت حركة من هذه السلسلة فلم تجد من  
 السلسلة الأخرى حركة تقابلها لزم تنهاى الناقصة ويلزم من تنهاى تنهاى الأخرى لانها لم تزد عليها الا بقدر  
 متناه والزائد بالقدر المتناهي يلزم أن يكون متناهياً وتنهاى يستلزم الحدوث وان يكون لها أول فيعطل قوامهم  
 حوادث لأول لها بعضهم قرر برهان التطبيق على وجه آخر سيأتي مع زيادة (قوله انصف بالرفعة الخ) ان  
 فسرت الرفعة بالعظمة أي الصفات الدالة على العظمة كالقدرة والارادة ونحوهما كان قوله وتنزه الخ  
 مغايراً له وأفاد الكلام حينئذ ان صرح جل لاهل صفات مطلقة ثابتة كانت أو سلبية وان فسرت بالتنزه عن  
 كل نقص مأخوذ من الترفع بمعنى التعالي عن النقائص كان قوله وتنزه الخ تفسيره وأفاد الكلام حينئذ  
 أن صرح جل لاهل صفات السلبية فقط وقوله انفر بصفة الجلال فسر بعضهم صفات الجلال بالصفات السلبية  
 ووجه تسميتها بذلك أنه يقال جل عن كذا أي تنزه عنه وحينئذ يكون عز صراف الجلال على المعنى الثاني المتقدم  
 وفسرها بعضهم بما هو أعم من صفات السلاوب والثبوت فيكون مراد قوله على المعنى الاول المتقدم أيضاً وقد  
 تطلق صفات الجلال أيضاً على مقابل صفات الجلال فالاولى كالقهر والبطش والقبض والانتقام والثانية  
 كالرحمة والبسط والغفران هذا والاحسن أن يراد بجل صفات السلاوب وبعض صفات الثبوت فيكون من  
 باب تقديم التحلية على التحلية (قوله أو غلب) أي قهر وقوله لانه الخ تعليل له وعلى هذا يكون عز مغايراً  
 لجل (قوله أوحى الله اليه الاحكام) أي سواء كان له كتاب أو نسخ لشرع من قبله أم لا واعترض على هذا  
 التعريف بأنه غير جامع لعدم شموله من لم يوح اليه احكام بل أحسن بالعمل بشرع من قبله كزكريا ويحيى  
 وداود وسليمان وغيرهم من رسل بني اسرائيل المبعوثين بعد موسى فإنه لم يوح اليهم احكام بل أحسن بالعمل  
 باحكام التوراة وأما زبور داود فكان مجرد قصص ومواعظ لأحكاماً وأجيب بان المراد بإحكام الاحكام  
 ما يشمل إحياء العمل بها فيدخل من ذكر لانه أوحى اليهم العمل بما في التوراة (قوله فهو نبي) أي فقط  
 والا فالرسول نبي أيضاً (قوله فما يجب الخ) هذه الفاء تسمى فاء القصيدة لافصاحتها أي دلالتها على شرط  
 مقدر تقديره ان أردت معرفة ما يجب فما يجب الخ والمراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء بخلاف الوجوب  
 المتقدم في قوله ويجب على كل مكلف شرعاً الخ فان المراد به ما شاب على فعله أي اعتقاده ويعاقب على تركه  
 والمراد بعدم قبول الانتفاء عقلاً أو شرعاً أي بالدليل العقلي أو الشرعي وكذا يقال في الاستحالة الآتية فان

انصف بالرفعة التي  
 لأتمثل وتنزه عملاً  
 يليق به ومعنى عز انفر  
 بصفة الجلال أو غلب  
 لانه قاهر لجميع الاشياء  
 وقوله وكذا يجب عليه  
 أن يعرف مثل ذلك في  
 حق الرسل عليهم  
 الصلاة والسلام أي  
 ما يجب في حقهم وما  
 يستحيل وما يجوز  
 والرسول هو النبي  
 أوحى الله اليه الاحكام  
 وأمره بتبليغها فان  
 لم يؤمر بالتبليغ فهو  
 نبي

ص (فما يجب لولانا  
 جل وعز عشرون  
 صفة وهي الوجود)

المراد به عدم قبول الثبوت عقلا أو شرعا فالمراد بالواجب والمستحيل في كلامه ما هو أهم من العقليين  
والشرعيين بدليل ما سبق في البراهين فإنه بين بعض العقائد العقل وبعضها بالنقل بخلاف الواجب  
والمستحيل اللذين تعرض لهما سابقا بقوله فالواجب بالآية تصويرا لخلاف المراد بهما الواجب والمستحيل  
العقليين فقط فإن قلت ظاهر قوله سابقا ويجب على كل مكاف أن يعرف ما يجب الخ أن الواجب معرفة جميع  
الواجبات والمستحيلات لأن ما من صيغ العموم وإيمانه هنا من التبعية ظاهرة في أنه لم يبين جميع ما يجب بل  
بعضه وهو العشرة فيقتضي أن المكاف مطالب بزيادة ما ليس كذلك والجواب أن كلامه سابقا باعتبار  
كلماته تعالى مطلقا فيجب علينا أن نعتقد أن له تعالى صفات أي كالات لانهائية لها في نفس الأمر إلا أن  
بعضها كغنايه تفصيلا لقيام الدليل عليه كذلك وهو ما ذكره هنا بعضها كغنايه اجالا فقوله ويجب على  
كل مكاف أن يعرف أي تفصيلا في التفصيلي واجالا في الاجالي وقوله فما يجب معناه أن اردت معرفة ما يجب  
تفصيلا فبعض الواجب المتقسم وهو الواجب مطلقا عشرون وهي الواجبة تفصيلا ولا يرد الاشكال الاول كانت  
العشرون بعض الواجب تفصيلا وليس كذلك بل هي الواجبة تفصيلا وذلك بعد الواجب مطلقا (قوله من  
بمعنى بعض) فيه نظر اذ لو كانت بمعنى بعض لسكانت اسما فكان الاولى أن يقول من للتبعية وقوله أي من  
بعض كان الاولى حذف من فيقول أي وبعض لما يلزم على كلام من الجمع بين التفسير والمفسر (قوله لان  
صفات مولانا) تعليل لجهل من بمعنى بعض (قوله لا تنحصر في هذه العشرين) أي لا تختص بها وعدم الحصر  
في العشرين صادق بالزيادة عليها مع النهاية وبالزيادة مع عدم النهاية فقوله اذ كالاته تعليل لعدم الانحصار بما  
هو أخص منه لقصوره على الصورة الثانية لكنها لما كانت هي المقصودة اقتصر عليها في التعليل (قوله لانهائية  
لها) أي في نفس الأمر وثبوت لانهائية له ليس ممنوعا عقلا بالنسبة للقديم سواء كان في الصفات الوجودية  
أو غيرها أما بالنسبة للحادث فإن كان بمعنى الأول له ولا آخر فمستحيل وإن كان بمعنى أن له أولا ولا آخر له فجاز  
كنعيم الجنان فإنه لا يتناهى بمعنى أنه لا ينقطع أبدا حتى لا يتجدد بعدها شيء وأما كل ما وجد منها في الماضي إلى  
زمن الحال فهو متناه له مبتدأ ومنتهى فصفاته تعالى لانهائية لها في نفس الأمر وقوله كل ما دخل في الوجود فهو  
متناه مخصوص بالحادث ومع كونها غير متناهية يعلمها الله تفصيلا وما يترأى من التناهي فهو بحسب عقولنا  
القاصرة فإن هناك أمور يجب تسليمها وإن لم نعلمها أعقونا ككرامات الاولياء فانها موجودة في نفس الأمر  
ويجب تسليمها وإن كانت العقول لا تسع ذلك (قوله ولم يكفنا الله) أي تفصيلا لا بمعرفة أي التصديق وقوله  
ما نصب عليه دليلا أي تفصيلا عقليا كان أو نقليا وقوله وتفضل علينا باسقاط التكليف أي تفصيلا وأشار  
بقوله وتفضل إلى أنه يجوز للولي أن يكفنا بها تفصيلا مع كونها غير متناهية خلافا للقولين بمنع التكليف  
بما لا يطاق في ذلك إشارة إلى رد مدعيتهم وأما أهل السنة فمهورهم على جواز ذلك التكليف وإن لم يقع في  
غير العقائد أمافيها فوقع على القول بأن النظر واجب على كل أحد وإن لم يكن فيه أهلية لفهمه وإنما سقطت  
المواخذة به فضلا منه تعالى والخلاف بينهم إنما هو في الوقوع فبعضهم أثبتوه وبعضهم نفاه وتفصيل ذلك يعلم  
من شرح المحلى على جمع الجوامع (قوله والعشرون صفة هي الوجود) الصفة والوصف والنعت عند النحاة  
بمعنى واحد وهو التابع المخصوص وأما عند المتكلمين فقد يطلق الوصف بمعنى الصفة وقد يفرق بينهما بأن  
الصفة ما قام بالوصف والوصف ما قام بالوصف اذ هو الاخبار بقيام الصفة فهو صفة الوصف وهي صفة  
الموصوف وأما قدم الوجود لانه كالأصل بالنسبة إلى باقي الصفات اذ الحكم بما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز  
كالتفريق عليه لتقديمه عليه يشبه تقديم التصور على التصديق واتفق جميع الملل مؤمنين أو كافرين على وجوب  
وجود الصانع ولا عبرة بقول جماعة من جهلة الفلاسفة أن حدوث العالم أمر اتفق بغير فاعل لانه يدهي  
البطلان ولذا لما ألف ابن القيم مائة عمل بعير في علم التوحيد وزفها السلطان ومشي العلماء معها سألته امرأة

(ش) من بمعنى بعض  
فهو للتبعية أي  
من بعض ما يجب لان  
صفات مولانا جل وعز  
الواجبة له لا تنحصر في  
هذه العشرين اذ  
كالاته لانهائية لها ولم  
يكفنا الله الا بمعرفة  
ما نصب لنا عليه دليلا  
وهي هذه العشرين  
وتفضل علينا باسقاط  
التكليف بما لم ينصب  
لنا عليه دليلا أي  
الوجود وقوله  
والعشرون صفة هي  
الوجود الى آخر ما ذكر



وهي لا تعرفها فقالت أفي الله شك فقال لا لكن ربما تظن أشبهه فتدفع بهذه الكتب فقالت كل من جادل في الله خرقت عينه باصبعي وقوله إلى آخر ما ذكر جواب عما يقال الوجود ليس هو العشر من فلا يصح الاخبار وحاصل الجواب أن الخبر ليس الوجود فقط بل هو وما عطف عليه فيلحق في مثل ذلك عطف تلك الأشياء وجعلها شيئاً واحداً قبل الاخبار بها فكل واحد منها لا محل له من الاعراب بل الاعراب للجموع والحكم به على كل واحد من باب الحكم على الجزء بحكم الكل (قوله والوجود صفة) هذا تعريف له بناء على القول الضعيف وهو قول الرازي القائل بأن الوجود غير الموجود وقوله ثبوتية أي لها ثبوت أي تحقق في الخارج عن الذهن لا تنصف بالوجود أي خارجاً بحيث يمكن رؤيتها بالبصر كالمعاني ولا بالعدم أي بحيث تكون أمراً عدمياً كالقدم والبقاء إذ لو انصفت بالاول لكانت موجودة ووجودها متصف أيضاً بالوجود وهكذا فيلزم التسلسل ولو انصفت بالثاني لزم أن الشيء الموصوف بالوجود يتصف بالعدم أيضاً وذلك تناقض فثبت أنها واسطة بين الوجود والعدم بناء على القول باثبات الواسطة وسيأتي الكلام عليه (واعلم) أن التعريف المذكور شامل للمعنوية فهو من التعريف بالأهم وقد أجازوا التقسيم من المناطق في بعض النسخ نفسية وهو غير ظاهر لأنه إنما يجري على القول المعتمد القائل بأن الوجود عين الموجود مع أن هذا التعريف مبني على مقابلة كما صرح (قوله لأنها من جملة الاحوال) علة لقوله لا توصف بالوجود الخ وقوله عند القائل بها أي وهو ضعيف والحق لا حال أي لا واسطة بين الوجود والعدم فالوجود ليس حالاً بل هو عين الموجود وليس هناك صفات ثابتة في الخارج جزاً لثبوت المعاني تسمى حالاً ومعنوية بل المعنوية عبارة عن قيام المعاني بالذات وذلك القيام أمراً اعتبارياً لا ثبوت له إلا في الذهن فن أثبت الاحوال يقول قام بالذات صفتان العلم مثلاً وكونه عالماً من نفاها يقول لم يقم بها إلا صفة واحدة فقط وهي العلم مثلاً وأما الوجود فليس صفة زائدة بل هو أمر اعتباري وهو قيام العلم بالذات وأما ما اشتهر من أن نافي المعنوية كافر فالمراد به نافيها مع اثبات أضدادها كان ينبغي كونه قادراً ويثبت كونه عاجزاً وينبغي كونه عالماً ويثبت كونه جاهلاً وهكذا لا نافي ثبوتها في الخارج وزيادة على المعاني لأن هذا هو الحق كما سيأتي وهذا كقولهم نافي المعاني كافر فالمراد به نافيها مع اثبات أضدادها كان ينبغي القدرة ويثبت العجز وهكذا لا نافي ثبوتها في الخارج وزيادة على الذات فإن المعتزلة ينفونها ويثبتون المعنوية مع أنهم لا يكفرون (واعلم) أن الأمر الاعتباري يطابق على ما اعتبره المعتبر وفرضه الفارض مع كونه ليس له تحقق في نفسه كبحر من زئبق وهذا ليس مرادها نافي إطلاق على ماله تحقق في نفسه بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض لكن لا ثبوت له في الخارج بل في الذهن كالأمكن وهو المراد هنا والفرق بين الاحوال على القول بها وبين الأمور الاعتبارية بهذا المعنى أن الاولى ثبوتها خارجي أيضاً بخلاف الثانية فذهني ولذا كانت الاولى من متعلقات القدرة دون الثانية وكل منهما صفة ثبوتية لا يمكن رؤيتها لعدم ارتقائها إلى درجة الوجود وإن كان ثبوت الثانية أنزل من ثبوت الاولى بخلاف الصفة الوجودية كالقدرة فإنها يمكن رؤيتها لولا المانع لذا تسميهم يقولون إن مصحح الرؤية هو الوجود (قوله وهي الحال الخ) بعد أن عرفها بالتعريف الأعم شرع يعرفها بالتعريف الخاص فقال وهي الحال الخ وهذا تعريف للوجود مطلقاً أي سواء كان قديماً أو حادثاً لا يقال هما حقيقتان مختلفتان فلا يمكن اجتماعهما في تعريف واحد لا نافي قول هذا التعريف رسم بالعرضيات لا بد تحقيق الذاتيات والمنع أنما هو في الحد الذي الرسم فإن قوله الواجب للذات ظاهر في الوجود القديم وهو وجود المولى لا في وجودنا لأنه يقبل الاتقاء فكيف يجعل التعريف شاملاً لما قلت ليس المراد بالوجوب عدم قبول الاتقاء حتى يرد ما ذكر بل المراد به عدم الانفكاك فمعي الواجبة للذات الثابتة لها ثبوت لا ينفك عنها وذلك لا ينافي قبول الاتقاء لأن وجوب شيء شيء لا يستلزم سلب القدم السابق عليه فوجودنا وإن كان يقبل الاتقاء لكنه لا ينفك عن الذات والمراد بالذات ما يشمل

والوجود صفة ثبوتية  
لا توصف بالوجود ولا  
بالعدم لأنها من جملة  
الاحوال عند القائل  
بها وهي الحال الواجب  
للذات

ما قام بنفسه وما قام بغيره لا مقام بنفسه فقط ألا ترى أن البياض والاسودامثلا يتصفان بالوجود وان اللونية  
صفة نفسية لم يسمع أنهم معرضان قائمان بغيرهما (قوله مادامت الذات) ما مصدرية ظرفية متعلقة بالواجب  
أي الواجب مدة دوام الذات وانما كانت مصدرية لتأويلها مع ما بينها بمصدر وظرفية لنيابة هذا المصدر عن  
الظرف نيابة المضاف اليه عن المضاف اذ صيغ المصدر ينوب عن الظرف في اعرابه والدلالة عليه فكذلك ما أول  
به كما هنا فان تقديره دوام الذات وهذا المصدر نائب عن الظرف أعني مدة فهو من باب حذف المضاف واقامة  
المضاف اليه مقامه ودوام تامة لا خبر لها وأظهر في محل الاضمار ولم يقل مادامت لرفع توهم عود الضمير على الحال  
وهو فاسد فان قلت أي فائدة لزيادة هذا القيد أعني قوله مادامت الذات مع أن التعريف بدونه صحيح قلت  
فائدة التنبيه على أن الذات ملازمة للوجود فتتحقق الذات تحقق وجودها لان الامر النفسي لا يتخلف  
عما هو نفسي له ولذا يقال ما بالذات لا يتخلف فزاد ذلك القيد لافادة اللزوم لا يقال هو مستفاد من قوله الواجبة  
للذات لتقدم من أن معناه الثابتة لها ثبوت لا ينفك عنها لانا نقول هو أظهر في افادة ما ذكر وهذا كله ان  
يجزينا على اخرج المعنوية بقوله غير معللة كما صنع الشارح فان جرينا على ما سيأتي من اخرجها بمادامت  
الذات كان هو المحتاج اليه دون قوله غير معللة بقوله غير بالنصب حال من الحال على ما ذهب من يرى محجى  
الحال من الخبر فان الخلاف ثابت فيه كجسيته من المبتدأ أو من ضمير الواجب ولا يصح أن يكون خبرا لدوام  
بناء على أنها ناقصة لان الذات لا تعمل قال بعضهم وكذا لا يصح أن يكون بالرفع صفة للحال لان لفظها معرفة  
وغير نكرة وفيه نظر لان لفظ الحال وان كان معرفة لكنه نكرة معنى فيصح أن يكون غير صفة له (قوله  
فاخرج بالحال الخ) جعل المعاني والسلبية غير حال مجرد اصطلاح ولا مشاحة فيه وقوله أخرج الاحوال المعنوية  
لا حاجة الى اخرجها بذلك لانها خارجة بقوله مادامت الذات فان معناه ان الوجود هو الحال الواجب للذات  
بقيد دوام الذات فخرج ما لم يدم بدوام الذات كالمعنوية فان دوامها بدوام معانيها لا بدوام الذات فهي ثابتة  
للذات مادامت الذات وحينئذ فالقيد المذكور لبيان الواقع لا للاحتراز لكن لما كان أصرح في الاخراج مما  
قبله أحال الشارح الاخراج عليه وقيل ان قوله مادامت الذات خرج به المعنوية بالحادثه وغير معللة بعللة خرج  
به المعنوية القديمة وفيه بعد هذا وأورد على التعريف المذكور ان الوجود كالمعنوية في كونه معللا فان معناه  
ثبوت الشيء أي حصوله في الاعيان على القول بأنه حال فلا بد من صفة تقتضي ذلك الحصول وأجيب بأنه لا  
يجوز تعليل الحصول المذكور بصفة قائمة به لان اتصافه بها مسبوق بحصوله في نفسه اذ حصول الشيء في نفسه  
سابق على حصول غيره له فلو كان حصول غيره له علة لحصوله لزم الدور (قوله أي تلزمها) أشار به الى أن  
المراد بالتعليل التلازم لا التأثير اذ المعاني ليست مؤثرة في المعنوية فان اعتقاد ذلك كفر وكذا كل موضع  
أطلق فيه التعليل عند أهل السنة فالمراد به ما ذكر (قوله كقادر) الاولى ككونه قادر اذ قادر اسم من  
أسمائه تعالى لاصفة وكذا يقال فيما بعده (قوله فانه معلل بقيام القدرة) فيه تسمح اذ العلة هي القدرة  
لا قيامها لانه أمر اعتباري فكان الاولى حذفه وكذا يقال فيما بعد الآن يقال انه من اضافة الصفة باعتبار  
التأويل الى الموصوف والاصل بالقدرة القيام أي القائمة وانما ارتكب ذلك التسميح لان مجرد القدرة مثلا  
بدون اعتبار قيامها بالموصوف لا يستلزم السكون قادرا مثلا ولذا تسمعهم كثيرا يقولون يلزم من قيام القدرة  
بمحل كون المحل قادرا وهكذا (قوله واختلف الخ) كالاستدراك على ما قبله كانه قال ما تقدم مما يقتضي أن  
الوجود غير الموجود ليس متفقا عليه لانه قد اختلف الخ (قوله هل هو نفس ذات الموجود الخ) وعليه فالوجود  
مشترك اشتراكا لفظيا كلفظ عين ونحوها من المشتركات اللفظية الموضوعة لكل من معانيها على حدته  
فليس هناك وجود مطلق ووجود خاص هو فرد له بل ليس هناك الاحقائق مختلفة يطلق على كل واحد منها  
لفظ الوجود على سبيل الاشتراك اللفظي بخلافه على القول الآتي فانه مشترك اشتراكا معنويا كإنسان فهو

مادامت الذات غير  
معللة بعللة فاخرج  
بالحال المعاني والسلبية  
وقوله غير معللة بعللة  
أخرج الاحوال المعنوية  
لانها تعلل بالمعاني أي  
تلزمها كقادر فانه معلل  
بقيام القدرة بالذات  
وكذا امر يدعمل بقيام  
الارادة الى آخرها  
واختلف في الوجود  
هل هو نفس ذات  
الموجود

متواطىء بين أفرادها لا مشكك كالبياض لعدم اختلاف الافراد وقد استدلل على هذا اعني كون الوجود عين الوجود بجميعها انه لو كان زائدا لم يخل اما ان يكون موجودا أو معدوما فان كان موجودا لزم التسلسل لان وجوده يتصف بوجوده أيضا وهكذا فيلزم ما ذكر وان كان معدوما لزم اتصاف الشيء وهو الوجود بنقيضه وهو العدم وذلك محال ورد بان المتنع اتصاف الشيء بعين النقيض كان يقال الوجود عديم أو الموجود معدوم أما اتصافه بنقيضه على وجه النسبة كان يقال الوجود عديم أو الاشتقاق كأن يقال الوجود معدوم فلا يتمتع وما هنا من هذا القبيل لا نأخذ قلنا الوجود معدوم أي لا تحقق له في الخارج جولا يلزم من ذلك ان الذات المتصفة بالوجود معدومة لان العدم قائم بوجودها وهو الوجود لا بها ونظير ذلك السواد قائم بالجسم ونقيض الجسم لا جسم والسواد فرد من أفرادها لان كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد تقيضه فالجسم متصف بالسواد ومن أوصاف السواد انه لا جسم فقد اتصف بعدم الجسمية ولا يلزم منه أن الجسم معدوم لان المتصف بالعدم انما هو القائم به لا هو فيصدق أن الجسم ذو لا جسم وكذا ما نحن فيه فان العدم وصف للوجود القائم بالذات فهو وصف للقائم بها ولا يلزم من ذلك أن تكون متصفة به بل هي متصفة بذى لا وجود ولا محذور فيه ومنها ما ذكره الاشعري وهو انه لو كان الوجود زائدا على الماهية عارضا لها كانت الماهية من حيث هي غير موجودة أي كانت في مرتبة معروفة لا وجود أي صالحة خالية عنه فكانت معدومة لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم اتصاف المعدوم بالوجود وهو تناقض ورد بان الممكن هو ما لا تقتضي ذاته أن يكون موجودا أو معدوما فلما كان صالحا لان يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البدل كان في نفسه عاريا عنهما بمعنى ان ماهيته في حد ذاتها هي مرتبة معروفة وضيتهما للوجود والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما فقولنا فكانت معدومة فيلزم الخ في حيز المنع ومع هذا فالحق ما ذهب اليه من ان الوجود عين الموجوداته لا حال ثم ان أكثر الشيوخ أخذوا بظاهر كلامه في الدليل المذكور فابقى هذه العبارة على ظاهرها فقال معنى كون الوجود عين الموجودات متحدان مفهوم ما وصادقا والمحققون أولوها فاولها السعد بقوله معناها ان الوجود ليس له تحقق في الخارج زائدا على تحقق الذات بل هو أمر اعتباري فليس للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر بحيث يكون هناك شيان متحققان خارجا كالجسم والبياض وهذا لا ينافي كونه أمرا اعتباريا يلاحظ في الذهن زيادة على ملاحظة الذات كما كان الحادث فان الامكان أمر اعتباري يلاحظ في الذهن زيادة على ملاحظة الحادث كما مر (قوله فلا يكون صفة) أي لان الصفة اسم لا مر الزائد على الموصوف وهذا ليس كذلك على ماسياني (قوله وهو مذهب الشيخ أبي الحسن) واسمه على منسوب الى أبي موسى الاشعري الصحابي والماتريدي اسمه محمد (قوله وقد تسامح الشيخ الخ) هذا جواب عما يقال اذا كان مذهب الاشعري ان الوجود عين الموجود فكيف يعده المصنف التابع له من الصفات وحاصله انه تسامح أي تجوز بان أطلق اللفظ على غير ما وضع له لعلاقة المشابهة من حيث الوصف في اللفظ فهو استعارة مبهمة وليس في ذلك جمع بين الطرفين كما توهمه بعضهم لانهم لم يجتمعوا في جملة واحدة على وجه ينبي عن التشبيه وقوله ووجه التسامح أي وعلاقة المجاز وحاصله ان الوجود يكون وصف في اللفظ كالصفة فكما يقال الله عالم يقال الله موجود فلما حصلت المشابهة بينهما من هذا الحيثية صح إطلاق الصفة عليه وان كان في المعنى ليس أمرا زائدا وعلى هذا فيكون إطلاقها عليه وعلى سائر الصفات من استعمال اللفظ في حقيقة ومجاز وهذا كما ان جري نداء على عدم التأويل في عبارة الشيخ السابقة فان جري نداء على ما هو الحق من تأويلها فلا تسامح لان الوجود حينئذ يكون أمرا اعتباريا وهو زائد على الذات في التعقل فإطلاق الصفة عليه حقيقة لا مجاز لأن الصفة كما سيأتي تطلق على الأمر الوجودي وتطلق على ما ليس بذات الشامل للوجودي وغيره ومن ثم اعترض السكتاني على قوله فتصفها بالوجود لفظا بقوله ظاهره ان هذا إطلاق حده اللفظ لا يعمد الى المعنى أصلا والمعنى عليه ذات مولانا يطلق عليها لفظ

فلا يكون صفة على  
هذا القول وهذا  
مذهب الشيخ أبي  
الحسن الاشعري وقد  
تسامح الشيخ في هذه  
صفة لان الصفة زائدة  
على الذات لا نفس  
الذات ووجه التسامح  
انك تقول ذات الله  
موجودة فتصفها  
بالوجود لفظا وقيل هو



الوجود أو نحو هذا وليس كذلك إذ لا يخفى أن ثبوت الوجود لله تعالى حكم تصديق برهن عليه المتكلمون في كتبهم وأثبتوا صحته بحديث العالم وإمكانه وذلك يؤذن بأنه عندهم اسناد معنوي وذلك يحصل بجعله أمرا اعتباريا انتهى بإيضاح (قوله زائد على الذات) أي صفة ثابتة في الخارج لم تصل إلى درجة الوجود بل هي واسطة بينه وبين العدم كالمعنوية فهي من جملة الاحوال عند القائل بها وقد استدلوا على ذلك بجميع منها أن ذاته غير معلومة لنا ووجوده معلوم لنا ينتج من الشكل الثاني ذاته غير وجوده وفيه نظر لأن وجوده معلوم لنا من حيث الوصف فقط وهو أن ذلك الوجود لا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم وأما حقيقة غيره معلومة لنا فمعلوم وجوده معلوم لنا دون ذاته في حين المنع وقالت الفلاسفة الوجود غير الموجود في الحادث عينه في القديم لأنه تعالى واجب الوجود وهو لا يكون عندهم الا واحدا من كل وجه فلو زاد وجوده لتكثر لان الموصوف عندهم تكثر بتكثر الصفات وذلك يؤدي إلى التركيب المؤدى إلى الامكان وهو مناف للوجوب ولا يخفى بطلان ما ذهبوا اليه وقالت الكرامية الوجود صفة معني كالقدرة مثلا ويمن توجيهه بنحو ما احتج به على القول الثاني الذي هو قول الرازي \* واعلم أن الواجب على المكلف الايمان بوجوده تعالى ولا يجب عليه اعتقاد كون الوجود عيناً أو غيراً أو بصفاته ولا يجب عليه اعتقاد كونها عين الذات أو غيرها ولا البحث عن كيفيةها وتعلقاتها وتعددتها واتحادها فان ذلك لم يأمر به الشرع وسكت عنه الصحابة والتابعون بل نهوا عن الخوض فيه لانه بحث عن كيفية ما لا تعلم كيفية بالعقل فلا سلم الا مساك (قوله والقدم والبقاء) معطوفان على الوجود ثم ان قطع النظر عن العامل أعني فيما يجب كان عطفهما عليه من عطف المغاير لانه صفة نفسية وهما صفتان سلبيتان نعم ان اعتبرانه حينئذ يتحقق في القديم والحادث وهما لا يتحققان الا في قديم صح أن يكون من عطف الخفاص على العام وكذا ان قلنا ان الصفات الثلاثة نفسية أو سلبية اذ الوجود على الاول حال واجب له تعالى أزلاً وأبداً والقدم حال واجب له تعالى أزلاً فقط والبقاء حال واجب له تعالى أبداً فقط وعلى الثاني الوجود سلب العدم مطلقاً سابقاً كان أولاً حقاً ومستمر أو القدم سلب العدم السابق والبقاء سلب العدم اللاحق وان نظر للعامل المذكور كان من عطف اللازم على المزموم لان الوجود من حيث وصفه بالوجوب يلزمه القدم والبقاء اذ كل من وجب وجوده وجب قدمه وبقاؤه وعطف البقاء على القدم حينئذ كذلك اذ كل من ثبت له القدم استحال عليه العدم (قوله في حقه تعالى) احتراز به عن القدم في حق الحوادث كما في قولهم هذا بناء قديم فانه عبارة عن طول مدة وجوده وان كان مسبوقاً بالعدم وضبط طول المدة بسنة فاذا قال كل من كان قديماً من عبيدي فهو حراً عتيق من له عنده سنة ثم انه في اصطلاح المتكلمين حقيقة في قدم المولى تبارك وتعالى مجاز في حق الحوادث وفي اصطلاح اللغويين بالعكس والصحيح أنه يجوز اطلاق القديم عليه تعالى فيقال هو جل وعز قديم لثبوت ذلك بالاجماع وورد في بعض الروايات بدل الاول ومتى ورد اسم في كتاب أو سنة ولو كانت السنة خبراً آحاداً جاز اطلاقه عليه تعالى اتفاقاً وان أوهم نقضاً فان لم يرد فيه ما فان أوهم نقضاً امتنع اتفاقاً ولا ففيه خلاف أجازاه المعتزلة والقاضي من أهل السنة ومنعه بقية أهل السنة وهو الصحيح وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالي فجوز الصفة وهو مادلت على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما دل على نفس الذات وحدها أو مع الصفة وسيأتي التنبيه على هذا بأوضح من هذه العبارة (قوله عبارة) أي معبر به وظاهره أن الواجب له تعالى لفظ قدم وليس كذلك الآن يقال في كلامه حذف والتقدير مدلول عبارة وذلك المدلول هو نفي العدم الخ ولو حذف عبارة وقال القدم نفي العدم الخ لكان أولى وكذا يقال فيما يأتي (قوله عن نفي العدم) النفي في العبارات المذكورة المراد به الاتقاء لاحقيقته الذي هو فعل الفاعل والاتقاء المذكور بمعنى العدم فيصير معنى التعريف الاول القدم هو عدم العدم السابق الخ ولا يخفى ان عدم العدم اما وجود أو ثبوت فيرد عليه حينئذ أمران الاول صدقه على الوجود الازلي فيقتضي كونه صفة سلبية وليس كذلك والثاني كون القدم ليس صفة سلبية لان العبارة في الوجودي

زائد على الذات فلا  
تسامح في عده صفة  
على هذا القول  
(ص) والقدم والبقاء  
(ش) القدم في حقه تعالى  
عبارة عن نفي العدم

والعدمى بالمعنى لا بالانظر ولذا ذهب بعضهم الى أنه صفة ثبوتية وغرفه بهذا النضر ينسب وجهه مقابلا للقول بأنه صفة سلبية والقول بأنه صفة نفسية (قوله السابق للوجود الخ) اعترض على التعارض في الثلاثة حيث اعتبر الوجود فيها بأمر بن الأول أنها لا تشمل قدم الاحوال على القول به الذي سلكه المصنف حيث عدها من جملة الصفات الواجبة له تعالى لأنها ثابتة لا موجودة فالقدم بالنسبة لها عبارة عن نفي العدم السابق للثبوت وهكذا وأجيب بأنه أطلق الوجود وأراد الثبوت من باب إطلاق الخاص وإرادة العام لكنه محاز يقتصر الى قرينة ولا قرينة هنا الآن يقال القرينة حالية والاحسن أن يجاب بان المراد بالوجود الوجود في نفس الامر والاحوال على القول به ان تصنف بانها موجودة في نفس الامر أي في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فإرض وان لم يكن لها وجود في الاعيان لان الوجود في نفس الامر أعم من الوجود في الاعيان اذ هو عبارة عن تحقق الشيء في نفسه بقطع النظر عما ذكر أو بان التعارض ينسب كونه مبنية على الصحيح من نفي الاحوال الثاني أن أوصافه تعالى التنزيهية كالقدم وما بعده من السواب يجب القدم طاعة فلا يصح سلبه عنها الا في الازل ولا فيما لايزال ومع ذلك لا تشملها تلك التعارض لعدم وجودها الآن يجاب بما تقدم من أن المراد بالوجود الوجود في نفس الامر والسواب موجودة في نفس الامر بالمعنى المتقدم لا يقال لو يجب لها القدم للزم التسلسل لان قدمها يتصف أيضا بقدم وذلك القدم بقدم آخر وهكذا فيلزم ما ذكرنا نقول التسلسل لا يضر الا في الامور الوجودية لا في العدميات كما هنا ولا في الامور الاعتبارية وهذا كله ان قننا بترادف القديم والازلي وان كلا منهما معناه مالا ابتداء لوجوده وهو التحقيق كما قاله الامام الفهرى المعروف بابن التماساني وهو محمد بن محمد بن علي بن شرف الدين التماساني شافعي المذهب مصري السار أحد تلامذة المقترح مات في حدود خمسين وستائة اما ان قننا بتغيرهما وان القديم موجود لا ابتداء لوجوده والازلي مالا ابتداء لوجوده أعم من أن يكون موجودا أو معدوما فلا يرد شي من ذلك لان صفات السواب لا تنصف بالقدم لعدم وجودها وانما تنصف بالازلية (قوله عن نفي الأولية) أي عن عدم الأولية فهنا التعارض يظهر في أن القدم سلبى وكذا ما بعده والاولية تطلق بمعنى الابتداء ويقابلها الآخرة بمعنى الانقضاء وتطلق بمعنى السبق على الاشياء ويقابلها الآخرة بمعنى البقاء بعد فناء الخلق والمناسب هنا الاول وقوله للوجود فيه ما تقدم واللام للتعدي بمتعلقة بالاولية بخلافها فيما قبلها فانها بمعنى على متعلقة بالسابق وقوله أو عن نفي افتتاح الوجود أي كونه مفتوحا وهذا التعارض قريب مما قبله كما مر (قوله كلها بمعنى واحد) فيه نظر لانه ان أراد متحدة فهو ما ممنوع لما علمت من أن القدم على الاول أمر ثبوتى وعلى الآخر سلبى أو ما صدق فذلك لان ما صدقات الثبوتى أي جزئياته أمور ثبوتية وما صدقات العدمى أمور عدمية الآن يقال مراده أنها تنزل في نفس الامر الى شيء واحد وهو عدم الاولية للوجود أو مراده ان أوائلها بمعنى وان اختلفت متعلقها الذي بعدها (قوله والبقاء الخ) في كلامه حذف يدل عليه ما قبله أي في حقه تعالى وهل يقال وأما في حق الحوادث فهو ما سبق له سنة أولا يقال لم يرد في ذلك نص ويمكن القياس وقوله عبارة عن نفي العدم الخ يعلم مما مر عدم اتحاد هذين التعارضين مفهوما وما صدقا وفي كلامه حذف أيضا يدل عليه ما تقدم والتقدير وهما بمعنى واحد وفيه ما مر ولم يأت بتعريف يقابل التعريف الثاني للقدم بأن يقول أو عن نفي الآخرة للوجود ولعله تركه للمقايضة أو نظرا لكون الآخر ينفي القدم بمعنى واحد كما مر فافتصر في مقابلتهما على شيء واحد وقد علم مما تقدم ان كلام من القدم والبقاء صفتان سلبيتان وهو الحق وقيل انهما نفسيتان لان كلا منهما عبارة عن الوجود المستمر في الماضي والمستقبل والوجود نفسى كما مر وقيل انهما صفتان موجودتان يقومان بالذات كالعلم والقدرة وقيل القدم سلبى والبقاء وجودى ويعلم رده هذه الاقوال من شرح المصنف (قوله ومخالفته تعالى الخ) عطفه على الصفات الثلاثة قبله من عطف اللازم على المألوم اذ من وجبت له تلك الصفات لزم أن يكون مخالفا لحوادث وانما أتى بالضمير العائد لولا ناعز وجل في هذه

السابق للوجود وان  
شئت قلت أو عن نفي  
الاولية للوجود أو عن  
نفي افتتاح الوجود  
كلها بمعنى واحد والبقاء  
عبارة عن نفي العدم  
اللاحق للوجود أو عن  
نفي انتهاء الوجود  
(ص) ومخالفته تعالى

الصفة والتي بعد هذا التفنان أولان المخالفة والقيام بالنفس لما كان يصح اتصاف الحادث بهما فيقال زيد محدث  
لعمر وفي كذا وقام بنفسه أي لا يحتاج إلى غيره في أمور معاشه أي به التنصيص على أن المراد المخالفة  
والقيام بالنفس المناسب له تعالى ولما أتى بالضمير العائله جل وعز ناسب أن يأتي بكامة تعالى الدالة على  
التنزيه لأن الأولى للعبد ذكر التنزيه متى ذكره تعالى أو أتى به الرد على المجسمة في هذه وعلى الجهورية  
وعلى النصارى في التي بعد ها ولم يكتف بقول التنزيه حتى يأتي بها في الوجودانية لوضوح بطلانه كل الاتضاح  
وأل في بقية الصفات اما خلاف عن الضمير على مذهب الكوفيين أو للعرب بما يبرهده كل مؤمن فالوجود مثلا  
معناه الوجود المعهود لكل مؤمن وهو المتعلق به تعالى وهكذا (قوله للحوادث) اعلم يقل للممكنات  
وان كان أعم لان الحوادث هي التي يتوهم المماثلة بينها وبينه تعالى لمشاركتها في الوجود والمماثلة لا تتوهم  
الا بين الشئيين المشتركين في الوصف فيحتاج لدفع ذلك التوهم بذكر المخالفة ولذا لم يذكرها المصنف  
الا بعد الحكم بالوجود وجعله من صفاته تعالى حتى يوجد ذلك التوهم فيحتاج لدفعه بما ذكر ولم يقل  
للعوالم بالجمع لان الحوادث أوضح ولشموها الموجودات خارجا والموجودات ذهنا كالخواطر النفسانية  
فانها حادثة أي متجددة بعد عدم بخلاف العوالم فانها اسم لاسوى الله تعالى من الموجودات في الخارج اما  
خارج الاعيان كالاجرام والاعراض أو خارج الازدهان كالجردات عن الجرمية والعرضية بناء على قول  
الفلاسفة المثبتين لهذا القسم من العالم وجعلوا منه الملائكة والارواح ومذهب أهل السنة انها أجسام  
لطيفة نورانية والله تعالى كما هو مخالف لذلك مخالف للموجودات في الدهن فقط كالخواطر المذكورة فلذا  
قال أبو اسحق الاسفراينى أجمع أهل الحق أن جميع ما قيل في التوحيد في كلمتين احدهما اعتقاد أن كل  
ما يتصور في الاوهام أي من الحوادث وصفاتها فالتعالى بخلافه لان الذي يتصور في الاوهام مخلوق له  
تعالى ثانيهما اعتقاد ان ذاته تعالى ليست مشبهة بذات ولا خالية عن الصفات وقال بعضهم صحبت أر بعناية  
صوفي وسألتهم عن أر بع مسائل فلم يجبن واحدا منهم فاعتصمت لذلك فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم  
فسألتني عن حاله فأخبرته بذلك فقال سل مسألتك فقلت له ما حقيقة التوحيد وما حد العقل وما حد التصوف  
وما حقيقة الفقر فقال عليه الصلاة والسلام أما حقيقة التوحيد فهو ما خطر ببالك فهو هالك والله سبحانه  
وتعالى بخلاف ذلك وأما حد العقل فأدناه ترك الدنيا وأعلاه ترك التفكير في ذات الله عز وجل وأما حد  
التصوف فترك الدعاوى وكتمان المعاني وأما حقيقة الفقر فهو أن لا تملك شيئا ولا يملكك شيء وأنت راض  
عن الله تعالى في الحالين ولم يقل العالم بفتح الهمزة لئلا يظن أن التوهم تصحيفه بالكسر ولا يخفى فساده  
هذا ان قننا ان المكسور لا يطلق الا عليه تعالى فان قلنا انه يطلق عليه تعالى وعلى الحوادث لعلم الصانع بها  
لم يضر ذلك التصحيح لصحة ارادة المكسور في الجملة (قوله أي لا يماثل شيئا منها) كان الاولى أن يقول كما  
قال المصنف أي لا يماثل شيئا لان المتبادر ان أوصاف المنفى عنه المماثلة أدهى وأقص من أوصاف الآخر وان  
كان المعنى واحدا ثم هذه المخالفة تنفي عنه تعالى الجرمية والعرضية ولوازمهما فلوازم الجرمية أربعة  
التركيب والتحيز والحدوث وقبوله للاعراض كالمقادير والجهات والازمنة والقرب والبعد في المسافة  
والمماسية والحركة والسكون والصغر والكبر والطول والقصر ولوازم العرضية أربعة أيضا حدوثه وعدم  
قيامه بنفسه ووجوب قيامه بغيره وعدمه في الزمان الثاني على القول بأنه لا يبق زمانين ولا تنفي عنه كونه  
تعالى صفة قديمة لان الصفة أعم من العرض اذ العرض هو الصفة القائمة بالجرم فلا بد من زيادة  
القيام بالنفس (قوله عبارة عن نفى المماثلة) لا يخفى ما في كلامه من التسميح اذ العبارة اللفظ المعبر به  
فيقتضى أن المخالفة لفظ وليس كذلك بل هي مدلول ذلك اللفظ فكان الاولى أن يقول المخالفة نفى المماثلة  
الخ وقد تقدم نظير ذلك (قوله ليست جرما) أي يلا فراغا ولا حاجة لقوله كالاجرام لعلمه بمقابلته  
(لا يقال) مقتضى القاعدة وهي أن النفي اذا دخل على كلامه قيد بقيد كان مصبه ذلك القيد أن يكون المنفى

للحوادث (ش) أي  
لا يماثل شيئا منها لاني  
ذاته ولا في صفاته ولا  
في أفعاله والمخالفة  
للحوادث عبارة عن  
نفى المماثلة في الذات  
والصفات والأفعال أي  
ذات الله ليست كذات  
شيء من المخلوقات ليست  
جرما كالاجرام



في كلامه هو كالأجرام فيفيد ثبوت الجرمية له تعالى وهو باطل لانا نقول القاعدة غلبية وقد يكون مصبه كالأجرام من القيد والمقيد كما هنا أي ليست جرمًا ولا كالأجرام وكذا يقال فيما بعد وهذا مع قطع النظر عن الاستغناء عن قوله كالأجرام والافه في الحقيقة مصبه المقيد فقط (قوله وصفاته) أي وكل صفة من صفاته فهو من باب الكلية وهي الحكم على كل فرد دلالة من باب الكل وهو الحكم على المجموع لاقتضائه أنه من مقابلة المجموع بالمجموع فيصير المعنى ومجموع صفاته ليس كمجموع صفات المخلوقات فيوهم أن بعضها كبعضها وهو فاسد (قوله مخصوصة) أي تعلق بها التخصيص أي الإيجاد فهو لازم لما قبله والنفي منصب على كل من الأمرين وقوله بل هي قديمة أي ويلزم منه أنها ليست مخصوصة وهو اضربا تنقيها (قوله وأفعاله) أي مفعولاته وهي تعلق القدرة التمييزية كالخلق والرزق والاحياء والامانة وقوله حادثة مكتسبة مصب النفي قوله مكتسبة والأفعال هي تلك التعلقات حادثة متجددة بعد عدم فهي متصفة بالحدوث بالمعنى المجازي وهو التجدد بعد عدم لا الحقيقي الذي هو الوجود بعد عدم فليست مخلوقة لان الخلق لا يتصف به الا الحادث بالمعنى الحقيقي وأما أفعال العباد فهي حادثة مخلوقة لله تعالى مكتسبة لهم أي ليس لهم في أفعالهم الا الكسب وهو مقارنة قدرتهم الحادثة للأفعال أو تعلق قدرتهم الحادثة بها أو ادراتهم لها على الخلاف في تفسير الكسب وذلك الكسب مقارن لتعلق القدرة القديمة بالفعل فاذا سرك الانسان يده تعلق بها قدرتان قدرة العبد على سبيل الكسب وقدرة الله تعالى على سبيل الخلق والكسب بالمعنيين الاولين امر اعتباري لا يتصف بكونه مخلوقا لله تعالى لان الخلق لا يتعلق بالا مورا لوجودية كما علمت بخلافه بالمعنى الثالث (قوله بل هو الخلق للكائنات) اضربا تنقيها أي أن أفعال العبيد ليست مخلوقة لهم وإنما لهم فيها مجرد الكسب والكائنات جمع كائن سواء كان من مكتسبات العبيد أو ليس من مكتسباتهم بل مخلوق لله تعالى وبيان ذلك أن الفعل الصادر من العبد كحركة يده تارة يكون مخلوقا فقط كحركة المر تعش وتارة يكون مخلوقا مكتسبا كحركة المختار فانها تعلق بها القدرتان قدرة الله تعالى وقدرة العبد فن حيث تعلق قدرته تعالى بها يقال لها حادثة مخلوقة لا مكتسبة ومن حيث تعلق قدرة العبد بها يقال لها حادثة مكتسبة فكل مكتسب مخلوق ولا عكس ولما كان زهو قروح المقتول ناشئة عن حركة يد القتال المكسوبة له أو خذ بالقتل وان كانت حركته مخلوقة لله تعالى (قوله بلا واسطة) احذر از عن فعل العباد فانه بواسطة كالكتابة التي بواسطة القلم فأشار بذلك الى المخالفة بين التاثير الذي هو فعل الله تعالى وبين فعل العبد الذي يقتدر الى الآلة ويحتمل أنه رد على من يقول ان الاسباب العادية تؤثر فيما قارنها بقوة أو دعها الله تعالى فيها كالري بواسطة الماء والشبع بواسطة الطعام وغير ذلك وقوله ولا معين يحتمل أنه عطف تفسير على ما قبله ففيه ما سوي يحتمل أنه عطف مغاير ويكون رد على قول الاستاذ أبي اسحاق الاسفرايني على ما نقل عنه وان كان بريئاً منه ان فعل العبد كالحركة واقع بمجموع قدرتي الله تعالى والعبد على سبيل الخلق أي تعلق به القدرتان خلقا وإيجادا فهنا الاعتبار وجدله تعالى معين على خلق الفعل وهو العبد ولا شبهة في بطلانه (قوله ليس كمثل شيء) اعترض بأن الكاف بمعنى مثل فيكون منها الآية ليس مثل مثل شيء وهو خلاف المقصود الذي هو نفي مثله تعالى وأيضا فالآية تدل حيث تدل على اثبات مثله تعالى وهو محال وأجيب عن ذلك بأمور منها ان الكاف زائدة وإنما حكم بزادتها دون مثل لانها حرف والحر وف كثيرا ما زاد بخلاف الاسماء ومنها ان المثل يطلق على الذات وعلى الصفات وينبغي أن يكون مستعملا في الآية بالمعنيين معا على سبيل الاشتراك بناء على جواز استعمال المشترك في معنييه أو على سبيل الحقيقة والمجاز بناء على جواز الجمع بينهما لان المصنف ادعى الله وم في نفي المماثلة واستدل عليه بالآية (لا يقال) الاستدلال عليه بها غير ظاهر بالنسبة للأفعال لعدم شمول المثل لها على هذا التاويل لانا نقول ان من جملة الصفات صفات الفعل لانها عند الاشاعرة كما مر تعلق القدرة التمييزية كالخلق والرزق وإنما نخص عليها الشارح في قوله وأفعاله

وصفاته ليست كصفات  
المخلوقات حادثة  
مخصوصة بل هي قديمة  
وأفعاله ليست كأفعال  
المخلوقات حادثة مكتسبة  
بل هو الخلق للكائنات  
بلا واسطة ولا معين  
ليس كمثل شيء وهو  
السميع البصير  
والحوادث هي المخلوقات

ليست كفعال الخلق فان لم يخلق سبحانه في نفي المماثلة ومنها أنه من باب الكناية اذ يلزم من نفي مثل المثل نفي المثل لان  
الله تعالى موجود فلو ثبت له مثل لكان تعالى مثالا لذلك المثل فيصالح عليه تعالى أنه مثل مثل وقد نفت الآية مثل  
المثل فيلزم نفيه تعالى وهو باطل لانا قد فرضنا وجوده تعالى واعلم أن الشيء يطلق عليه تعالى لانه يسمى نفسه  
شيئا وقال صاحب بدء الاسالي تسمى الله شيئا كالا شيئا خلافا لمن بالغ في التنزيه من القدماء فامتنع من اطلاقه  
عليه تعالى بل منع اطلاق العالم والقادر وغيرهما عليه أيضا زعمنا منه أنه يوجب اثبات المماثلة وليس  
كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كانت المعاني المشتركة بينه تعالى وبين غيره فيها على السواء مع أنه لا تساوي  
بين شئيته تعالى وشئيته غيره ولا بين عامه وعلم غيره وكذا جميع الصفات وأمتنع من ذلك امتناع المماثلة من  
اطلاق اسم الموجد عليه تعالى وأما امتناع اطلاق الماهية عليه تعالى فذهب كثير من المتكلمين لاقتضاها  
المجانسة ولذا قال أبو منصور الماتريدي لو سألتنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان أردت ما اسمه فهو الله الرحمن  
الرحيم أي مثلا وكذا يقال فيما بعد وان أردت ما صفته فسميع بصير وان أردت ما فعله خلق الخلق ووضعه  
كل شيء موضعه وان أردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس قال في شرح المقاصد وما روى أن أبا حنيفة  
رضي الله تعالى عنه كان يقول ان الله تعالى ماهية ليس يعامها الا هو فليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم  
ينقل عن أصحابه العارفين بذهبه ولما كان من يماثلك فقسما ناته لان المماثلة مفاعلة من الجانبين صرح  
الاستدلال بالآية التي فيها نفي مماثلة الخواص له على نفي مماثلته تعالى للحوادث المذكورة في المتن وقدم فيها  
السلب على الاثبات وان كان في كثير من المواطن العكس تقديم التخلية على التحلية وأيضا لو قدم  
الاثبات بان قال وهو السميع البصير ثم ذكر النفي بعده أوهم التشبيه بان يكون سمعه تعالى باذن وبصره  
بحدقة فدفع ذلك من أول الأمر وصدرا الآية يرد على المجسمة كاليهود والجهوية وعجزها يرد على المعطلة  
النافين لجميع الصفات لان ما فيها في قوة الجزئية وهي تناقض السالبة الكلية هذا ان جعلت من قصر  
الموصوف على الصفة قلبا أي أنه متصف بهاتين الصفتين لا يتعداهما الى نفيهما كما تقوله المعطلة كقولك  
زيد الكريم أي المقصور على صفة الكرم لا يتعداهما الى غيرها فان جعلت من قصر الصفة على الموصوف  
كان في ذلك رد عليهم وعلى عبدة الاوثان اذ دعواهم ألوهيتها يقتضي انها تسمع وتبصر وقدم السميع على  
البصير لان السمع أشرف من البصر على الصحيح لانه يعلم باعدامه منافع كثيرة من أجلها ادراك العلوم  
الشرعية (قوله وقيامه تعالى بنفسه) هو من عطف اللازم على المألوم بالنسبة لعدم الافتقار الى المحض  
لفهم ذلك من صفة التقدم اذ لا يقتصر الى المحض الاحداث وانما به عليه المصنف مع عامه مما سبق لان  
خطر الجهل في هذا الفن عظيم فلا يكتفي فيه بالماز ومات عن الوازم ومن عطف الخاص على العام بالنسبة  
لعدم الافتقار الى المحل ووجه ذلك ان الصفات المتقدمة تنصف بها الذات والصفات دون هذه فانها بهذا المعنى  
لا تنصف بها الا الذات فيقال ذات الله تعالى قائمة بنفسها أي لا تقتصر الى محمل ولا يصح ان تقول صفاته قائمة  
بنفسها اذ الصفات لا تقوم الا بمحل والباء في بنفسه يحتمل ان تكون الالة باعتبار المقابل أي لا يغيره فكانه  
يقول غناه تعالى بنفسه لا يغيره ولا با كساب أي انه أمر حصل له من قبل نفسه لا من قبل غيره وليس المراد  
أن نفسه آلة في القيام حقيقة ويحتمل ان تكون للظرفية المجازية وان تكون للابسة وللنفس في اللغة  
معان منها الذات وهو المراد هنا واستعما لها بهذا المعنى وادعى القرآن قال تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة  
ويحذر كم الله نفسه ولا أعلم ما في نفسك وهذا الاستعمال حقيق اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة خلافا لمن قال  
انه من باب المشاكلة مدعي انها لا تطلق حقيقة الاعلى ذي حياة عارضة واطافة النفس للضمير فيما ذكر من  
قبيل اضافة الشيء لنفسه قال الراغب فهذا وان كان من حيث انه مضاف ومضاف اليه يقتضي المغايرة واثبات  
شئان من حيث العبارة فلا شيء من حيث المعنى سواء تعالى عن الاثنينية اه ولما كان القيام يطلق لغة  
على اتعاب القامة وعلى الاحكام أي الاتقان تقول قام فلان بكناية عن اتقته وأحكمه وعلى الشدة تقول

(ص) وقيامه تعالى  
بنفسه أي لا يقتصر الى  
محمل ولا محض  
(ش) قيامه تعالى بنفسه

قامت الحروب على ساقها أي اشتد أمرها وعلى لزوم الشيء والاعتكاف عليه وعلى الاستغناء وهو المراد هنا  
 فسر المصنف تعالى في اسحق الاسفرايني بقوله أي لا يقتصر الخ وإنما فسر هذه الصفة وما بعدها دون غيرها  
 من بقية الصفات لأن معناها مركب بخلاف غيرها أو لا ردي هذه على من فسر القيام بعدم الافتقار إلى المحل  
 وهو المتعارف عند بعض المتكلمين ولا يخفى أنه أولى من تفسير المصنف المذكور إذ عدم الافتقار إلى المحل هو  
 المحتاج إليه لعدم استفادته مما مر بخلاف عدم الافتقار إلى المخصص فإنه غير محتاج إليه لعدم من صفة التقديم كما  
 علمت وأما في الوحدة فلدفع توهم أنواع الوحدة المعروفة عند الفلاسفة كوحدة الشخص وغيرهما مما سيأتي  
 أنه لا يصح في حقه تعالى ففسرها بمعنى من معانيها يليق به تعالى (قوله عبارة عن نفي افتقاره الخ) المراد بالنفي  
 الانتفاء أي عدم افتقاره الخ وليس المراد به فعل الفاعل وتقدم التنبيه على ما في مثل هذه العبارة من المساحة  
 (قوله والمحل هو الذات) أي لا المكان لأن عدم افتقاره إليه تعالى ما خوذ من مخالفة تعالى للحوادث كما مر  
 وتقدم أنه لا يؤخذ منها نفي كونه صفة لأن الصفة القديمة مخالفة للحوادث فلا يستغنى بالمخالفة عن القيام  
 بالنفس (قوله يلزم أن يكون ذاتا لصفة) أي خلافا للنصاري قبحهم الله تعالى ففي ذلك رد عليهم (قوله  
 وباستغنائه عن المخصص الخ) تقدم أن صفة التقديم تغني عنه وتقدم الاعتذار عن المصنف في ذكره (واعلم)  
 أن الموجودات بالنسبة إلى المحل والمخصص أربعة أقسام كما ذكره المصنف في المقدمات قسم غني عنهما وهو  
 ذات مولانا جل وعلا وقسم مقتدر اليهما وهو الأعراض القائمة بالحوادث وقسم مقتدر إلى المخصص دون المحل  
 وهو الأجرام وقسم موجود في المحل ولا يقتدر إلى مخصص وهو صفات مولانا جل وعز ولا يصح التعبير في هذا  
 القسم بالافتقار لما فيه من إساءة الأدب وذلك لإيهامه حدوث القديم وقد أساء الفخر الأدب فاطلق على صفاته  
 أنها مفتقرة إلى الذات نظرا منه لاستحالة قيامها بنفسها ووجوب قيامها بموصوفها غافلا عما يفهمه الافتقار من  
 فقد أمر يحتاج إلى حصوله فإن الجائع مثلا يفتقر إلى الأكل فإذا أكل وشبع لم يوصف بالافتقار إلى الأكل  
 (قوله والوحدة نية) معطوف على الوجود والقياس كسر وأوها لانها منسوبة للوحدة بالكسر أيضا ما خوذ  
 من وحدة واحدة كعدة وإن كانوا لم يقولوا واحدة كعدة إلا في قولهم هذا على وحدة أي منفرد عن غيره ولكن  
 المسموع الفتح ثم رأيت المناوي في شرح الجامع الصغير قال والوحدة نية بفتح الواو وتكسروا نكر السفاقي  
 الكسرا ه والتاء فيها للتأنيث اللفظي وياؤها للنسب والانسار النون مز يدتان للبالغة والقياس وحدية  
 لأنه نسبة الوحدة كإمارة فهو من تغيير النسب كرقباني وشعري نسبة للرقبة والشعر والقياس رقبى وشعري  
 فعنى الوحدة نية حيثئذ الأمور المنسوبة للوحدة كعدم التركيب في الذات والصفات والأفعال ولا يخفى أن  
 هذه الأمور هي نفس الوحدة لا شيء منسوب إليها وأن المراد هنا ثبوت نفس الوحدة لا الأشياء المنسوبة إليها  
 لا تنافي مقام عد الصفات فالتعين أن تكون الياء في الوحدة نية للمصدر فعنها حينئذ الوحدة نفسها وذلك أن  
 وحدان وصف كسكان فزيادة الياء فيه يرد إلى المصدر لأن القاعدة أن ياء المصدر إذا زيدت في وصف  
 ردت إلى المصدر كضارب فإنه وصف فاذا زيدت فيه الياء بان قيل الضاربة أو المضروبة صار المراد به المصدر  
 وهكذا أفاده الشيخ يحيى الشاوي وبه يعلم أن ما قاله السكتاني ونقله شيخنا في الحاشية من أن الياء للنسب إنما هو  
 بالنظر لما يقتضيه هذا اللفظ في حد ذاته يقطع النظر عن المقام (قوله أي لا ثاني له) هذا تفسير للواحد لا  
 للواحدانية والصواب في تفسيرها أن يقول أي نفي الاثنينية في الذات والصفات والأفعال ولعل نكتة ما صنعها  
 التصريح بنفي الثاني الذي هو المقصود وإن كان يؤخذ من نفي الاثنينية نفيه لكن لا بطريق الصراحة بل  
 بطريق الزوم والمراد بنفي الثاني نفي التعدد مطلقا سواء كان بالثنائية أو بالتثنية أو غير ذلك وإنما اقتصر على  
 نفي الثاني لأنه لازم لكل عدد إذ مع الثالث ثان ومع الرابع ثان وهكذا بخلاف غيره فإنه يوجد في عدد دون عدد  
 فقص المصنف التعميم في نفي الأعداد بنفي لازمها المستلزم نفيها لأن نفي اللازم يستلزم نفي المزموم فقال لا ثاني

عبارة عن نفي افتقاره  
 إلى المحل والمخصص  
 والمحل هو الذات أي  
 ذات الله تعالى غنية  
 عن المحل والمخصص  
 بكسر الصاد هو الفاعل  
 فباستغنائه عن المحل  
 أي عن ذات يقوم بها  
 يلزم أن يكون ذاتا  
 لصفة لأن الصفة  
 لا بد أن تقوم بمحل  
 وباستغنائه عن المخصص  
 يلزم أن يكون قديما  
 لا حادثا لأنه لا يحتاج  
 إلى المخصص وهو  
 الفاعل لا الحادث  
 (ص) والوحدة نية أي  
 لا ثاني له



له ولم يقل لا ثالث له ولا رابع له وهكذا أيضا أحسنهما من عبارة الواحد والاحد بمعنى واحد وهو الذي لا ثاني له كما س  
وقيل الواحد من لا ثاني له والاحد من ليس ينقسم وقيل الواحد المنفرد باعتبار الذات والاحد المنفرد باعتبار  
الصفات (قوله في ذاته) متعلق بثاني وعده في انضمامه معنى الشريك أو النظير وله هو الخبر والمعنى لا ثاني أي  
لا نظير أو لا شريك في ذاته ملابس أو مشترك له ويصح العكس والمعنى لا ثاني له موجود في ذاته فالأمر حينئذ  
مقوية للعامل لضعفه بالفرعية والضمير ان لمولانا جل وعز (واعلم) أن الواحدانية لا تتحقق إلا بخمسة أمور  
نفي الكم المنفصل والمتصل في الذات والمنفصل والمتصل في الصفات والأفعال والمتبادر من قول المصنف لا ثاني  
له في ذاته نفي الكم المنفصل في الذات فقط أي نفي ما يتحقق به الكم المنفصل أي العدد وهو الشريك لمولانا جل  
وعز ولا يستفاد منه نفي الكم المتصل في الذات لأن غاية ما يدل عليه الكلام نفي أن يكون لمولانا ثان يشاركه في  
ذاته وذلك لا ينافي حصول التبعض والتركيب في حقيقته هو كما نقول لا ثاني للشمس والقمر مع أن حقيقة كل  
منهما مركبة ويمكن أن يستفاد منه ذلك بطريق آخر وموذلك أن ذاته تعالى لو تركبت من أجزاء كانت تلك  
الاجزاء متمثلة ولا يخلو ما أن يقوم وصف الألوهية ببعض دون البعض فيلزم عليه الترجيح بلا مرجح واما ان  
يقوم بمجموع الاجزاء أي بكل واحد منها فيلزم عليه انقسام الألوهية مع أنها معنى لا يقبل الانقسام ويلزم عليه  
أيضا تعدد الآلهة فيكون الآلهة ثلث كيف والآلهة لا ثاني له فقد لزم من تركب حقيقته من أجزاء وجود ثان  
له في ذاته على بعض التقادير فدخل في قول المصنف لا ثاني له أي انفصالا واتصالا فقيده في ذاته يرجع لها وأما قوله  
ولا في صفاته فظاهر في نفي الكم المنفصل في الصفات أي ليس هناك أحادية تقوم به صفة كصفات مولانا جل وعز  
ولا يستفاد منه نفي الكم المتصل فيها بان لا يكون له تعالى قدرتان وارادتان مثلا اذ لا يصدق عند تعدد تلك  
الصفات ان هناك ثانيا لمولانا نحتي يحتاج الى نفيه فلا يدل كلامه على وحدة الصفات بناء على ما ذهب اليه  
جمهور الاشاعرة خلافا لابي سهل الصعلوكي في العلم والقدرة والارادة ولا يبي سعيد الكلبي في الكلام حيث  
ذهب الى تعدد تلك الصفات بتعدد متعلقاتها وقوله ولا في أفعاله أي ولا ثاني له فيها بان لا يكون ثم موجد لفعل من  
الأفعال سواه تعالى على سبيل الاستقلال فهو ظاهر في نفي الكم المنفصل في الأفعال ويصح تحمله للمتصل  
أيضا بناء على تصوره فيها وان لم يقلوا بان لا يكون ثم شريك في فعل من الأفعال معاون لمولانا جل وعز وليس  
مستقلا بالفعل بأفعاله جميع ما وجد من الممكنات وان كان ظاهر قوله ولا في أفعاله أن المراد الأفعال المنسوبة  
له تعالى فيوهم أن غيره له أفعال مع أن جميعها له تعالى وليس للعبد فيها الا الكسب وهو مقارنة قدرته الخادثة  
للقدر على ما صرح فلو حذف الضمير لكان أولى \* والحاصل أنه يتبادر الى الوهم من قوله ولا في أفعاله ان  
الأفعال قسمان قسم منها هو فعله تعالى وفيه تكون وحدانية الأفعال أي أنه تعالى هو المنفرد بها ولا ثاني له فيها  
وقسم ليس فعله تعالى وهذا القسم ليس منفردا به بل فيه ثلث وليس كذلك بل مراده أن جميع ما وجد من  
الأفعال منسوب له تعالى ولا ثاني له فيه بدليل ما سيأتي له في المستحيلات ولما كان معتقدا القدرية من المعتزلة  
أن العبد يخترع أفعاله الاختيارية فهم كاثبتين للشركة بجعلهم العبد مخترعا كلاله زاد المصنف للرد عليهم  
قوله ولا في أفعاله تنميما لقسمي الشركة لانها مافي كل أوصاف الألوهية واماني بعضها كالقدرة على الاختراع  
للعبد الذي يقول به القدرية فاختلاف بيننا وبينهم انما هو في الخلق والاختراع أما اسناد الفعل للعبد فنوافقهم  
عليه لان القاعدة أن الفعل يسند لمن قام به اسنادا حقيقيا لا لمن أوجده فيقال ابيض الثوب أو هو أبيض ولا  
يقال لمن أوقع له البياض أنه أبيض وحينئذ فلا يلزم من كون الفعل مخلوقا لله تعالى أن يسند اليه فيقال قام الله  
أو قعد أو نحو ذلك كما ألزمتنا المعتزلة بذلك ووجه عدم الزوم ما سمعت من أن الفعل يسند لمن قام به لا لمن  
أوجده فليس عدم الاسناد لعدم الإيجاد ثم انه لا يؤخذ من كلام المصنف انهم مشركون اذ لم يصرحوا بالشركة  
حتى يدروا في المشركين لانهم وان قالوا ان العبد خالق لأفعاله الا أنهم يسامون أنه مع داعيته أي قدرته مخلوقان

في ذاته ولا في صفاته ولا  
في أفعاله

الله تعالى فاذا حرك العبيد مثلاً أو جسد الله تعالى فيه قدرة مقارنة للحركة وكل منهما مخلوق لله تعالى عندنا  
أما عندهم فالمخلوق له تعالى هو القدرة فقط وأما الحركة فهي ناشئة عنها ومخلوقة للعبد فقد قالوا بان القدرة  
الحادثة التي هي منشأ الحركة مخلوقة لله تعالى وحينئذ فلا يكون العبد المخلوق كما حقيقة وهذا لم يلزمهم  
الكفر الصراح اللازم للشنوية وغيرهم فالصحيح عدم كفرهم وعدم اثباتهم قال السيد لان المشرك اما  
مشرك في الالهية بمعنى وجوب الوجود له تعالى كالمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الاوثان والمعتزلة  
بمعزل عن ذلك لانهم لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والوسائط كآلة التي هي  
بخلق الله تعالى والقدرة الحادثة التي يخلقها أيضاً الا ان مشايخ ماوراء النهر بالغوا في تضليلهم حتى جعلوا المجوس  
أسعد حالاً منهم لانهم أثبتوا شركاً وكانوا احدوا المعتزلة أثبتوا شركاء لا يخصى اهـ بزيادة (قوله في حقه تعالى الخ)  
انما قيد بذلك لان له احدانية معاني لا تصح في حقه تعالى كوحدة الجنس المتصف بها الانسان والفرس مثلاً  
فانهم ما متحدان في الجنس كالحيوان وكوحدة النوع المتصف بهازيد وعمر ومثلاً فانهم ما متحدان في النوع  
وهو الانسان وكوحدة الشخص المتصف بهازيد مثلاً فان ذاته مركبة من مشخصات أي أمور معينة له خارجاً  
كيدنين ورجلين وطول مخصوص وعرض مخصوص وكغير ذلك من الوحدات المستحيلة في حقه تعالى فهو  
ليس واحداً بالمعنى الاول اذ لا جنس له حتى يتحد مع غيره فيه ولا بالمعنى الثاني اذ لا نوع له حتى يتحد مع غيره  
فيه ولا بالمعنى الثالث اذ ليس له مشخصات تركب منها عينه خارجاً هذا ان أراد بالشخص ما تركب من  
مشخصات معينة له كما علمت فان أراد به ما تعين في الخارج صح ذلك اذ لا ضرر في اطلاقه عليه تعالى بهذا  
المعنى لكن في مقام التعليم فقط لا في غير ذلك لانه لا يليق به تعالى (قوله عبارة عن نفى الخ)  
أشار بذلك الى أن مراد المصنف بقوله لا ثاني له عدم الكثرة الصادقة بالثاني والثالث وغير ذلك وان في تفسير  
الوحدانية بالثاني له تسامحاً والمراد في الكثرة كما مر (قوله يستلزم أن لا يكون جسماً الخ) أما استلزام الثاني  
فظاهر وأما استلزام الاول فلا لانه لا يلزم من نفى الكثرة أي التعدد ان لا يكون جسماً يقبل الانقسام لان  
الشمس ليست متكثرة أي متعددة مع أنها جسم يقبل الانقسام فنفي الكثرة في الذات لا يستلزم نفى الجسمية  
وتقدم الجواب عن ذلك بانه لو كان جسماً مركباً من أجزاء كانت تلك الأجزاء متمثلة فان قام وصف الالهية  
ببعضها لزم التجميع بلامر جح أو بكمالها لزم تعدد الاله فقد لزم التعدد من كونه جسماً على بعض التقادير فيلزم  
من نفى الكثرة أي التعدد نفى الجسمية (قوله يقبل الانقسام) صفة كاشفة لان الجسم هو ما يقبل الانقسام  
بخلاف الجوهر الفرد فانه لا يقبله وكل منهما يسمى جرمًا والمولى تبارك وتعالى ليس جسماً ولا جوهرًا فرداً بل  
مجرداً عنهما وقد شاركتهم الملائكة في التجرد عنهما بناء على قول الحكماء وكذلك الارواح لكن كل من  
الملائكة والارواح حادث وهو تعالى قديم واعلم أن كونه جسماً يقبل الانقسام هو المسمى بالكم المتصل في  
الذات بمعنى أنه يتحقق به الكم المتصل الذي هو المقدار أي مقدار الجسم وهو عرض قائم به وجود النظر  
في الالهية هو المسمى بالكم المنفصل في الذات بمعنى أن العدد الحاصل بوجود النظر يسمى كما منفصلاً اذ الكم  
المنفصل هو العدد الصادق بالاثنتين فإزاد المراد بنفي الكم المنفصل نفى ما حصل به الكم وهو الثاني مثلاً لان نفى  
الكم نفسه لشموله ذات الحق تعالى ووجود النظر في الصفات هو المسمى بالكم المنفصل فيها أي يتحقق  
بوجوده الكم المنفصل نظير ما مر وتعدد صفات له تعالى كان يكون له تعالى قدرتان هو المسمى بالكم المتصل  
فيها قال بعضهم والحق أن الصفة لا تعرض لها الكم المتصل أي لما علم من أن المراد به المقدار فإزاد على ذي متعدد  
الاجزاء متصل بعضها ببعض كالجسم كما أن مدار الكم المتصل على أفراد منفصل بعضها عن بعض كالنظر في  
الالهية وقد عرفت من التقرير السابق أن القوم ارتكبوا التماسيح فيما سموه كما متصلاً أو كما منفصلاً والداعي  
لهم الى ارتكاب ذلك ملاءمة لقولهم نفى الكم المتصل والكم المنفصل اذ المسمى انما هو الامور المذكورة  
ككونه جسماً ووجود النظر وهكذا لا المقدار ولا العدد المسميان بذلك حقيقة قال ليس واعلم أن قوة كلام

(ش) الوحدانية في  
حقه تعالى عبارة عن  
نفى الكثرة في الذات  
والصفات والأفعال فنفي  
الكثرة في الذات يستلزم  
أن لا يكون جسماً يقبل  
الانقسام ويستلزم نفى  
تظير له في الالهية

المصنف في كتبه تقتضي أن وحدة الأفعال لا يضر في الاتصال والافتصال لسكونه عن ذلك وقد علمت بما مر  
 عن عرض الاتصال والافتصال في ذلك كما قررته شيخنا وهو وإن كانوا لم يصرحوا به لكن لما منع منه (قوله ونفي  
 الكثرة في الصفات الخ) اقتصر على نفي الحكم المنفصل فيها لأنه المستفاد من ظاهر كلام المصنف دون المتصل لما مر  
 من أنه لا يصدق عند تعدد الصفات أن هناك شيئا نياله تعالى في صفاته حتى ينفيه بقوله لا ثاني له الخ وإن كانت عبارة  
 الشارح أعني قوله نفي الكثرة الخ ظاهرة في نفي كل من الكمين لكنه نظر لظاهر عبارة المصنف فاقصر على  
 ذلك (قوله يستلزم نفي النظير الخ) قيل النظير هو ما شابه ولو من بعض الوجوه والشبه ما شابه في أكثرها  
 والمثيل ما شابه في كلها فكل واحد خاص بمقابلته وذلك لأن المماثلة هي المساواة في أكثر الوجوه والمناظرة المساواة  
 في شيء ولو في وجه واحد (قوله انفراده بها) أي بالأفعال أي بجميعها بدليل ما بعده وقد مر التنبيه على ما في  
 كلام المصنف من الإيهام وقوله بلا قسم أي شريك فهو رد على المقتزلة على ما مر وملاحظة عدم الشريك في  
 الأفعال في كثير من الأوقات يقال لها الصديق ويقال لذلك أيضا مشهد توحيد الأفعال وسئل الشبلي عن قوله  
 صلى الله عليه وسلم إذا رأيتم أهل البلاء فاسألوا الله العافية فقال أهل البلاء هم أهل الغفلة عن الله تعالى وقال  
 سيدي عبد القادر الدشتوطي أوصيك بعدم الالتفات لغير الله تعالى في شيء من أمور الدارين فإن جميع  
 الأمور لا تبرز إلا بامر فارجم فيها من قدرها (قوله الله خالق كل شيء) اعترض بأن الشيء هو الموجود فيلزم  
 عليه أنه تعالى خلق ذاته وصفاته وأجيب بجوابين الأول أن الشيء عام مخصوص أر يده الخصوص لشموله  
 القديم والحادث وخروج القديم منه الثاني أن المراد بالشيء المشيء بفتح الميم أي المراد فلا يدخل فيه القديم لأنه  
 ليس مراد أو يدخل فيه أفعال العباد (قوله فهذه ست صفات) الفاء تفرعية أي دالة على أن هذا الكلام  
 نتيجة ما قبله وهذا الخبر بمعلوم لأن كونها ست معلوم من تتبعها وإنما تأتي به ليرتب عليه تقسيمها إلى نفسية  
 وسلبية وأصل ست سدس بدليل تصغيره على سدايسة وجعله على أسداس فأبدلت السين تاء وأدغمت الدال  
 فيها (قوله وهي الوجود) هو أخبار بمعلوم أيضا قصد تحقيق أولية الوجود ودفع بذلك ما عسى أن يقع عن  
 تغيير المكتبة بأن يقدموا القديم مثلا عليه وأيضار بما يغفل عما تقدم فيعتقد أن الأولى غير الوجود وقوله  
 والخمسة بعدها سلبية الأخبار بذلك بالنسبة للقيام بالنفس أو الوحدة نسبة أخبار بمعلوم لعلم ذلك مما سبق في  
 تفسيرهما حيث فسر الأولى بقوله أي لا يفتقر إلى محل ولا مخصص والثانية بقوله أي لا ثاني له الخ وإنما أثبت  
 التاء في قوله والخمسة بعدها مع كون المعلوم مؤشرا لما تلا ويل الصفات بالأوصاف أو لكون المعلوم محذوفا  
 وهو إذا حذف جاز تذكيره عدده وتأنيته بمعنى أنه إذا حذف المعلوم المؤنث جاز إثبات التاء في عدده أو المعلوم  
 المذكور جاز اسقاطها من عدده (قوله هي التي لا تعقل الذات الخ) اعترض بأن الذات قد تتعقل بدون وجود  
 وبالعكس بمعنى أن العقل قد يلاحظ الماهية بدون وجودها والوجود بدون وجودها إذ كثيرا ما تتعقل الماهية  
 ثم يشك في وجودها فيقام الدليل عليه وذلك كما تتعقل الملائكة بانهم أجسام لطيفة ثم يشك في  
 وجودهم فيقام الدليل عليه بانهم لو لم يكونوا موجودين لزم عليه الكذب في أخباره تعالى الدال  
 على وجودهم وأجيب بأن المراد بالتعقل الوجود الخارج عن أي لا توجد ذات بدون وجود وقد مر أن في  
 الوجود قولين قيل هو غير الموجود بمعنى أنه حال ثابتة في الخارج ج عن ذهن لا يمكن رؤيته وقيل عين  
 الموجود بمعنى أنه أمر اعتباري فليس له ثبوت بالاستقلال وإنما على ثبوت الذات فلا ينافي أنه غير هاهنا وغير  
 الذاهنا على كلا القولين فصح عنه من الصفات وصحت إضافته إلى النفس بمعنى الذات أي نسبتها إليها في قولهم  
 أنه صفة وليس فيه على القول الثاني إضافة الشيء إلى نفسه بل إلى غيره لا يقال إن الاعتباري ما اعتبره العقل  
 وليس له تحقق في ذاته لا نقول قد سبق أنه كما يطلق على المعنى المذكور يطلق أيضا على ماله تحقق في نفسه وما  
 هنا من هذا القبيل إذا علمت ذلك تعلم أنه لا حاجة إلى الاعتذار عن المصنف في الشارح عن عدده من الصفات  
 وعن نسبتها إلى النفس مع أنه يلزم عليه اتحاد المنسوب والمنسوب إليه على هذا القول الثاني بما مر من أن

ونفي الكثرة في الصفات  
 يستلزم نفي النظير له  
 فيها ونفي الكثرة في  
 الأفعال يستلزم انفراده  
 بها بلا قسم له فيها الله  
 خالق كل شيء  
 (ص) فهذه ست  
 صفات الأولى نفسية  
 وهي الوجود والخمسة  
 بعدها سلبية (ش)  
 أي هذه التي تقدمت  
 من العشرين الواجبات  
 ست صفات الأولى منها  
 تسمى صفة نفسية  
 والصفة النفسية هي التي  
 لا تعقل الذات بدونها



الوجود لما كانت توصف به الذات في اللفظ صار بينهما مفايزة فصح نسبتها اليها في قولهم هو صفة نفسية لان  
 الاعتذار المذكور مبنى على ظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن الاشعري القائل بان الوجود عين الموجود أما  
 على ما حملها عليه المحققون من أن مراده ان الوجود ليس زائدا في الخارج على الموجود بحيث يقال هذا  
 موجود وهذا وجود كالبياض الزائد على الجسم وذلك لا ينافي أنه أمر اعتباري فلا يرد السؤال من  
 أصله ولا يحتاج الى الاعتذار عنه بما ذكر لان الوجود حينئذ غير الموجود فهو زائد على  
 الذات فصح جعله صفة وصح نسبتها اليها نسبة حقيقية واعلم أن تفسير الصفة النفسية بما ذكر شامل للصفة  
 القديمة والحديثة كالوجود وكالتعريف للجرم وكون الجوهر جوهر او العرض عرضا والبياض بيضا الى غير  
 ذلك فالمراد بالذات الشيء الصادق بالعرض لا خصوص العين (قوله مادلت) أي دلالة مطابقة على نفى أي  
 انتفاء ما أي شيء لا يليق الخ فالقدم دل على نفى أي انتفاء شيء وهو الأولية وهي لا تليق به تعالى والبقاء دل  
 على نفى أي انتفاء الآخرة وهي لا تليق به تعالى وهي كذلك وظاهره أن الصفات السلبية ألقاها دلالة على تلك  
 المحال وليس كذلك بل هي عينها اذ القسم عدم الأولية والبقاء عدم الآخرة وهكذا ولكن الذي ألقاها الى  
 مثل هذا ضيق للعبارة (قوله ولم يمتثلوا للصفة النفسية الخ) أي لعدم قيام الدليل على أن غيرها صفة نفسية  
 وسيأتي ما في عدم المخالفة من الصفات النفسية (قوله من صفاته) أي التي هي بعض صفاته مطبقا وليس المراد انها  
 بعض صفاته النفسية لاقتضائه ان له تعالى صفات نفسية كثيرة لم يمتثلوا منها الا بالوجود وهو فاسد لما يلزم عليه  
 من تركيب الذات العلية وذلك أن الصفة النفسية هي التي لا تعقل الذات أي لا توجد خارجا لاجها كما مر فلو  
 تعددت صفات نفسية لم يخل اما أن تقوم بالذات دفعة أو على الترتيب فان قامت بهما مرتبة لم يلزم ان ما عدا الأولى  
 ليس صفة نفسية لوجود الذات بغيرها وهو الأولى التي قامت بها أولا وان قامت بهما دفعة لم يصدق على كل صفة  
 ان الذات لم توجد الا بها لوجودها حينئذ بها وبغيرها فيعين أن تكون الذات حينئذ مركبة من أجزاء بحيث  
 يقوم بكل جزء صفة نفسية من تلك الصفات لا يوجد الا بها ولا يخفى فساده (قوله فالقدم عبارة) أي معبر به  
 وتقدم ما في مثل ذلك من المساحة والمراد بالنفي في كلامه الانتفاء وتقدم ما في تعريف القدم والبقاء من  
 المناقشة (قوله والمخالفة عبارة الخ) جعلها بعضهم نسبة أي من النسب والاضافات لان المخالفة لا تعقل الا بين  
 اثنين فهي أمر معقول ليس بصفة ولا حال كما هو شأن سائر الاضافات وبعضهم جعلها نفسية ورده الأول  
 بانها لو كانت نفسية لجاز أن يوجد أحدها خلافا في قبل وجود الآخر وتثبت له صفة الخلافية لان صفة النفس  
 لا تفارق ولا تتوقف على غيرها فيلزم على هذا أن تثبت الخلافية لواحد وذلك محال اذ الخلافية لا تعقل  
 الا بين اثنين ولا يخفى أن كلام المصنف مخالف لمذاهب القولين لانه جعلها سلبية وأما قول السكتاني انه موافق  
 للقول بانها صفة نسبية اذ السلبية عدمية والنسبية كذلك ففيه نظر لان اتحادهما في العدمية لا يوجب اتحادهما  
 مفهوم ما لان كل حقيقة تبين حقيقة الأخرى فلا يصح التوفيق بينهما بما ذكر والخلاف الجاري في المخالفة  
 للحوادث يجري أيضا في المماثلة للحوادث (قوله ومعنى سلبية نفية) احتراز بذلك عن السلب بمعنى  
 المسلوب كالشريك لله تعالى فكما يطلق السلب عن نفى أمر لا يليق الخ يطلق على مسلوب عن المولى تبارك  
 وتعالى وليس مرادها (قوله لان معنى كل واحد الخ) ظاهره أن هذه الصفات ألقاها كلفظ قدم ولفظ بقاء  
 وهكذا فيلزم عليه أن صفات مولا ناجل وعز تلك ألقاها وهو فاسد وأجيب بان المراد بالمعنى الحد والتعريف  
 والحقيقة أي لان حقيقة كل واحد الخ وكان الأولى أن يقول كل واحدة وقوله نفى أي انتفاء نقص كالأولية  
 والآخرة الخ اذ لا يخفى أن هذه نقائص ونفيا أي انتفاء وهما معنى تلك الصفات وقوله لان السلب الخ علة  
 لقوله ومعنى سلبية نفية (قوله ثم يجب الخ) عطف على قوله فيما مر يجب لمولا نا الخ وثم لجرد الترتيب  
 الذي كرى أي الاخبار لا الزماني اذ لا تأخر في وجوب أي ثبوت صفات الله تعالى له ولا في وجودها في نفسها

والسلبية هي مادنت  
 على نفى ما لا يليق بالله  
 جل وعز ولم يمتثلوا  
 للصفة النفسية من  
 صفاته تعالى الا بالوجود  
 والصفات السلبية هي  
 الخمس التي ذكرها  
 الشيخ بعد الوجود  
 فالقدم عبارة عن نفى  
 العدم السابق للوجود  
 والبقاء عبارة عن نفى  
 العدم اللاحق للوجود  
 والمخالفة عبارة عن نفى  
 المماثلة للحوادث والقيام  
 بالنفس عبارة عن نفى  
 الافتقار الى المحل  
 والمخصص والوحدانية  
 عبارة عن نفى التعدد  
 في الذات والصفات  
 والافعال وكل هذه  
 المنفيات لا تليق بالله  
 جل وعز لانها محالة في  
 حقه ومعنى سلبية نفية  
 لان معنى كل واحد  
 منها نفى نقص تعالى  
 الله عنه لان السلب هو  
 النفي  
 (ص) ثم يجب له تعالى

والا لكان المتأخر حادثا وهو محال والمراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء وإنما أعاد لفظ يجب مع تقدمه سابقا  
 في قواه فما يجب الخ: لفصل بقوله الأولى نفسه الخ: أطول الكلام قبله وللتأكيده وللدفع على نفاة المعاني من  
 الفلاسفة والمعتزلة (فان قلت) هذه الزيادة من المصنف أعني قوله يجب أوجبت اشكاله من وجهين  
 الأول عدم مطابقة الخبر للبتدأ وذلك لأن لفظة هي في قوله وهي الوجود الخ مبتدأ أعاند على العشر بن صفة  
 ومع ذلك لم يذ كر الاست صفات فيلزم عليه جعل العشر بن ستا وهو باطل والثاني إيهامه أن صفات المعاني  
 ليست من جملة العشر بن بل زائدة عليها لأنه عدل عن عطفها بالواو إلى عطفها بثم وأعدم معها العامل المقتضى  
 ذلك خروجه عن العشر بن والاعطف كالمبالوا ولم يعد معها العامل إذ لا تفاوت بينهما وبين غيرها في كون  
 كل من جملة العشر بن وإنما التفاوت بينهما باعتبار أمور آخر (وأجيب) عن الأول بان في الكلام حذف من  
 الأول يدل عليه الآخر والتقدير بعد قوله والوحدا نية والقدرة والارادة الخ يدل على ذلك قوله ثم يجب له  
 تعالى سبع صفات الخ وإنما فعل ذلك لما في تلك الزيادة من تجديد حديث الوجوب المناسب لل مقام للخلاف  
 فيه بين المتكلمين كما مر ولما لم يزد ذلك في الصفات المعنوية لأن وجوبها متفق عليه بينهم وعن الثاني بان  
 تتبع كلامه والوقوف عليه خصوصا قوله وهي أضداد العشر بن الأولى يرفع ذلك الإيهام ويقضي بان المعاني  
 من جملة العشر بن وقسم المصنف صفات الساب على صفات المعاني اقتداء بالكتاب والسنة قال تعالى ليس  
 كمثله شيء وهو السميع البصير وقال هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة وقال عليه الصلاة والسلام  
 انكم لاتدعون أصم ولا غائبا انكم تدعون سميعا بصيرا قريبا ولان الأولى من قبيل التحلية بالخاء المعجمة  
 والثانية من قبيل التحلية بالخاء المعجمة والأولى مقدمة عرفا على الثانية إذا لا انسان لا يتز بن بجميل الثياب  
 وغيرها الابداز الة مابه من الاوساخ كدخال الجام فانه يز يل ادرا نه ثم يلبس ثيابا زينة وقدم ههنا المعاني  
 على المعنوية لأنها كالاصل والمعنوية كالفرع اذا الأولى وجودية تميز على حياها وتعمل وتمائل وتخالف  
 لنوانها والثانية أحوال لانكون كذلك الا بالاتبعية لمعانيها التي هي لازمة لها وقدم في الكبرى المعنوية  
 للاتفاق عليها بين أهل السنة والمعتزلة ولانها دليل على اثبات المعاني ومعرفة الدليل قبل معرفة المادول  
 (قوله سبع صفات) أي عند الاشاعرة أما الماتر يديفة فزادوا صفة ثامنة وهي صفة الفعل الحادثة عند الاشاعرة  
 جعلها الماتر يديفة قديمة وسموها صفة التكو ين فهي عندهم صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بها الابداد والاعدام  
 زائدة على القدرة وغيرها من بقية الصفات فان تعلقت بالحياة سميت احياء أو بالموت سميت امانة أو بالخلق  
 سميت خلقا أو بالرزق سميت رزقا وهكذا فوظيفتها عندهم ابراز الممكنات فاجعلناه تعلقات تنجيزي بالقدرة  
 يجعلونه تعلقات تنجيزي بالصفة التكو ين ووظيفة القدرة عندهم تهيتها الممكن وجعله قابلا للتأثير فيه فهي  
 التي بها يكون الممكن قابلا للتأثير فتعلقها عندهم تعلق تنجيزي قديم وتعلق صفة التكو ين تعلق تنجيزي  
 حادث أما عند الاشاعرة فلا يتعلق تعلق تأثير الا بصفة القدرة وصفة الفعل عندهم هي تعلقاتها التنجيزية  
 الحادثة فان تعلقت بالخلق سمي ذلك التعلق خلقا أو بالرزق سمي رزقا وهكذا كما مر ايضاحه (قوله تسمى  
 صفات المعاني) الضمير في تسمى نائب الفاعل في موضع المفعول الأول وصفات المفعول الثاني منصوب  
 بالكسرة ومضاف الى المعاني جمع معنى وسيأتي بيانه (قوله أي ثم بعد تحقق) المراد بالتحقق الثبوت  
 على الوجه الحق لا بمعنى اثبات الاحكام بادلتها لان المصنف لم يذ كر لها أدلة فيما سبق والاحسن أن يراد  
 بالتحقق الظهور والبيان أو يراد به المعرفة وضافته لما بعده حينئذ من اضافة المصدر الى مفعوله  
 بعد حذف الفاعل أي بعدم معرفتك وجوده وقوله يجب أي يجب عليك أن تعرف انه يجب له الخ  
 (قوله وهي) أي صفات المعاني اصطلاحا أما لغة فهي عبارة عما ليس بذات وجوديا كان أو سائيا  
 أو غيرهما وقوله كل صفة الخ هذا ضابط لا تعريف لان التعريف لا يصدر بكل لانها للأفراد وهو  
 للأهيات وصفة كالجنس لشموها لصفة الوجودية والثبوتية والسلبية وقوله موجودة أي خارجا بحيث

سبع صفات تسمى  
 صفات المعاني  
 (ش) أي ثم بعد تحقق  
 وجوده وتنزيهه عما  
 لا يليق به يجب له  
 سبع صفات تسمى  
 صفات المعاني وهي كل  
 صفة موجودة قائمة  
 بوجود أوجبت له  
 حكمها وجودا احترازا  
 عن السلبية

يمكن رؤيتها لو كشف عنها الحجاب وقوله قائمة بوجود ليس للاحتراز بل هو بيان لحقيقة الصفة  
الوجودية أي أنها لا تقوم بنفسها ولا بحال وقوله أوجب له حكماً أي وهو المعنوية وهذا تحقيق لمذهب أهل  
السنة وهو أن الصفة لا توجب حكماً إلا لمن قامت به فالعلم القائم بزيد لا يوجب العالمية إلا له لا لغيره ومثلاً خلافاً  
للمعتزلة في قولهم أنها توجب حكماً لغير من قامت به ولذا قالوا إن الكلام قام بالشجرة وأوجب له تعالى كونه  
متكلاً وقوله احترازاً من السلبية أي المعنوية (قوله ومعنى قيامها بوجودها تصافه) أي الموجود بها أي  
الصفة أي وليس المراد به قيام الحال بالمحل كقيام البياض بالجسم وقوله أو تحقق وجودها أي ثبوتها في  
الخارج به أي ليس لوجودها ثبوت وتحقيق إلا به فليس وجودها بالاستقلال لأن ذلك من خواص السموات  
وقوله إذ لا توجد إلخ علة للثاني والحاصل أن معنى القيام على الأول الانصاف وعلى الثاني التحقيق أي انصاف  
الموجود بالصفة أو تحققها به والثاني مغاير للأول وإن كان لازماً له وقوله ولا تكون قائمة بنفسها من عطف  
اللازم على المزموم (قوله ومعنى إيجابها بالحكم إلخ) أي المراد بالإيجاب اللزوم وليس المراد به تأثير العلة في  
المعلول الذي يقول به الفلاسفة كحركة الأصبع المؤثرة في حركة الخاتم لأن المعاني ليست مؤثرة في المعنوية  
(قوله فكون القدرة قائمة إلخ) أي فكون القدرة من حيث قيامها ليناسب ما قبله ولوقال فقيام القدرة  
إلخ لكان أولى (قوله من إضافة الأعم إلخ) وتسمى الإضافة التي للبيان أي قصد بها البيان وضابطها أن يكون  
بين المضاف والمضاف إليه عموم وخصوص منطوق كشجر أرالس والمعنى حينئذ الصفات المراد بها المعاني كقولك  
بلم فلان درجة العلم ومرة الإمامة وغير ذلك من كل إضافة عام لخاص وليست ببيانة لأن ضابطها على المختار  
أن يكون بين المضاف والمضاف إليه عموم وخصوص وجهي كشوب خز وخاتم حديد هذا كله إن قلنا إن  
الصفة اسم لما ليس بذات ثبوتياً كان أو سلبياً كما هو طريق المصنف فإن قلنا إنها حقيقة في الأمر الثبوتية  
وإطلاقها على السلبى مجاز فالإضافة حينئذ من إضافة العام للخاص أي ضاع على القول بثبوت الأحوال أعم على  
القول بنفيها فن إضافة المسمى إلى الاسم أو من إضافة أحد المتساويين إلى الآخر والمعنى الصفات التي هي نفس  
المعاني لأن حد الصفة حينئذ هو المعنى القائم بالذات (قوله أما أن يكون مدلولها إلخ) فيه ما تقدم من أن ظاهره  
أن المراد بالصفات الانماط كلفظ قدرة ولفظ ارادة فيكون التقسيم للفظ صفة مع أن الأولى أن يكون معناها  
لأنه المحكوم عليه بثبوت الله تعالى فكان الأولى حذف قوله مدلولها وإبقاء الصفة على أن المراد بها المعنى  
(قوله نفيًا) أي انتفاء وكذا قوله إثباتاً فالمراد به الثبوت أي الأمر الثبوتية وليس المراد بذلك فعل الفاعل  
(قوله موجودة) أي في الخارج وكذا يقال فيما بعده (قوله الصفات المسماة إلخ) قضيته أنه من إضافة  
المسمى إلى الاسم فيخالف كلامه فيما سبق من أنه من إضافة العام للخاص ولعله أشار بذلك إلى أنه يصح  
إرادة هذا الوجه أيضاً وإن كان مخالفاً لطريق المصنف كما مر (قوله كقادر) الأولى أن يقول ككونه قادراً  
والتحقيق أنه لا حال وأن كونه قادراً مثلاً معناه قيام القدرة بالذات وهو أمر اعتباري فالقائل بثبوت  
الأحوال يقول قام بذات الله تعالى شيئاً أن القدرة والكون قادراً وهكذا والقائل بنفيها يقول لم يقيم بها إلا  
القدرة مثلاً فقط وأما الكون قادراً فهو عبارة عن قيام القدرة وهو أمر اعتباري ليس قائماً بها لأنه أدنى  
درجة من الحال كما مر أيضاً وقوله إن نافي المعنوية كافر محله إذا نفاها وأثبت ضدّها بان نفي الكون قادراً  
وأثبت كونه عاجزاً وهكذا أمّا نافي كونها أموراً ثبوتية زائدة على المعاني فليس بكافر بل كلامه هو التحقيق  
كما مر واعلم أنه يجوز اتفاقاً أن يطلق عليه تعالى كل صفة دالة على الكمال وكل اسم دال على ذلك حيث ورد  
إذن من الشارع بجواز الإطلاق فإن ورد إذن بمنع لم يجز اتفاقاً وإن لم يرد به إذن ولا منع وكان هو تعالى  
موصوفاً بمعناه ولم يكن إطلاقه عليه تعالى موصوفاً لما لا يحل في حقه تعالى فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز  
واليه مال القاضي وتوقف إمام الحرمين وفصل الغزالي فقل يجوز إطلاق الصفة وهي مادل على معنى زائد على  
الذات دون الاسم وهو مادل على مجرد الذات وقد مر ذلك ولا يكفي في الإذن مجرد الوقوع في الكتاب والسنة

ومعنى قيامها بوجود  
اتصافه بها أو تحقق  
وجودها به إذ لا توجد  
إلا في ذات ولا تكون  
قائمة بنفسها ومعنى  
إيجابها بالحكم أنه يلزم  
من قيامها بالمحل ثبوت  
أحكامها وهي المعنوية  
فكون القدرة قائمة  
بالمحل تستلزم كون المحل  
قادراً إلى آخر السبع  
وقوله تسمى صفات المعاني  
من إضافة الأعم الذي  
هو صفات إلى الأخص  
الذي هو المعاني (واعلم)  
أن الصفة إما أن يكون  
مدلولها نفيًا لما لا يليق  
بالله فهي السلبية  
كالقدم وما ذكر معه  
وإن كان مدلولها إثباتاً  
فأما أن تكون موجودة  
أم لا فإن كانت  
موجودة فهي الصفات  
المسماة بالمعاني كالقدرة  
والإرادة وإن لم تكن  
موجودة فهي الصفات  
المسماة حالاً فإن لازمت  
صفة معنى سميت حالاً  
معنوية كقادر أو  
مريد وإن لم تلتزم  
معنى قائماً بالذات سميت  
حالاً نفسية كالوجود  
والله الموفق

بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم فلا يجوز إطلاق المأكر والمستهزئ  
والمنشئ والخارث والزارع مع ورود الشرع بها وقد علم بما ذكرنا كل ما فيه إيهام بمنع إطلاقه عليه تعالى إلا  
إذا ورد كالرحيم والتكبر فيجوز ويحمل ذلك على الغايات بأن يراد بالرحيم المحسن وبالتكبر المستولي على  
ما سواه وهكذا (قوله وهي القدرة الخ) من المعلوم أن كلام من القدرة والآرادة يتعلق بتأثير وان تأثير  
القدرة متأخر عن تأثير الآرادة ومقتضى ذلك تقديم الآرادة عليها لكن قدمها على الآرادة لأمرين الأول  
أنها أقوى في التأثير ولها دخل تام فيه فسكانها بمنزلة الذات ولذا وصفت بأنها مؤثرة بخلاف الآرادة كما  
يعلم مما يأتي الثاني أنهم قالوا إن الآرادة تخصص أحد المقدورين ومقتضى هذا أن الشيء يوصف بالمقدورية  
أي بكونه مقدوراً قبل وصفه بالتخصيص فيه فلما كان وصف كونه مقدوراً ملاحظاً قبل وصف كونه مخصوصاً  
قدمت القدرة على الآرادة وسلك في الترتيب المذكور طريق الترتيب فقدم القدرة لما سويها بالآرادة لأن  
القدرة على طبقها وثالث بالعلم لأن الآرادة على طبقه فالثلاثة مترتبة تعلقاً عند أهل الحق وأخر الحياة وإن  
كانت الصفات متوقفة عليها لأنها لا تتعاق وقد علمنا على الثلاثة الأخيرة لأن دليلها عقلي ودليل الثلاثة سمي  
والأول أقوى من الثاني لا مكان نأويله وقدم السمع والبصر على الكلام لكثرة الكلام مع المعتزلة فيه حتى  
قيل إنما سمي هذا الفن علم الكلام لذلك وقدم السمع على البصر لتقدمه في القرآن قال تعالى إنني معكما  
أسمع وأرى (قوله المتعلقان) المراد بالتعلق في كلامه بالنسبة إلى القدرة التعلق الصلوحى إذ لا يصح أن تتعلق  
بجميع الممكنات تعلقاً تنجزياً لأن الممكنات التي لم تدخل في الوجود لم تتعلق القدرة بوجودها تعلقاً تنجزياً  
بل صلوحياً بالنسبة للآرادة المتعلقان القديمان الصلوحى والتنجزى ويصح أن يراد أحدهما هكذا قيل  
والأولى أن يقال إن المراد الصلوحى فقط كالقدرة لأنه هو الذي يصح اضافته لجميع الممكنات \* واعلم أن القدرة  
لها تعلقان صلوحى قديم وهو صحة طلبها أي استلزامها أمراً زائداً عن قيامها بحملها وإن شئت قلت هو صحة  
الإيجاد والاعدام بها أي صلاحيتها للأمرين في الازل على وفق الآرادة وتنجزى حادث وهو ارتباطها  
بأحد ههما بعينه أي صدور أحدهما بالفعل عنها والأول أعم من الثاني لأن القدرة قبل وجودها يمتثلها صالحة  
لأن تتعلق بكونه أبيض أو أسود فصلاحيتهما كونهما تؤثر في البياض والسواد أي صحة تأثيرهما في كل منهما  
تعلق صلوحى قديم وتعلقها أي ارتباطها بأحد ههما بعينه أي صدور ردها بالفعل بدلا عن الآخر تنجزى  
حادث وإن للآرادة ثلاث تعلقات صلوحى قديم وهو صحة تخصيصها الشيء في الازل ببعض ما يجوز عليه  
كالوجود والعدم والبياض والسواد بالنسبة ليدم مثلاً وتنجزى قديم وهو قصده تعالى أن لا يحل حاله التي يكون  
عليها الممكن فيما لا يزال من وجود أو عدم أو بياض أو سواد أي تخصيصه تعالى في الازل الممكن بأحد الأمرين  
فقط بدلا عن مقابله ثم يجى على طبقه التنجزى الحادث وتنجزى حادث وهو صدور الممكن عن الآرادة  
بالفعل أي تخصيصها بأحد الأمرين بعينه المقارن لتعلق القدرة بالتنجزى والنسبة بين الصلوحى القديم  
والتنجزى القديم والحادث العموم والخصوص المطلق فالصلوحى أعم من التنجزى بين لصدقه بالوقوع  
وعدمه في كل ممكن سواء تعلق العلم بوقوعه أو عدمه واختصاص التنجزى بين بالوقوع فيما تعلق العلم بوقوعه  
أو عدمه بالوقوع فيما تعلق العلم بعدم وقوعه فالفرد الذي تعلق علمه تعالى بوقوعه تعلق الآرادة تعلقاً  
صلوحياً بوقوعه وعدمه وتنجزى بوقوعه فقط والفرد الذي تعلق بعدم وقوعه تعلق الآرادة تعلقاً صلوحياً  
بوقوعه وعدمه وتنجزى بعدم وقوعه فقط وبيان التعلقات الثلاث على وجه الإيضاح أن تفرض الازل هو  
وقت الزوال فأنت في ذلك الوقت صالح لأن تأكل عند الغروب الخ أو غيره أي أن تتعلق إرادتك بكل من  
الأمرين فإذا قصدت في ذلك الوقت أكل اللحم فهذا القصد تعلق تنجزى قديم فاذا جاء المغرب وأكلت  
اللحم بالفعل كان تعلق إرادتك في ذلك الوقت أعني وقت الغروب بأكل اللحم المقارن لأكله تنجزى  
حادثاً وقد جاء على طبق التنجزى القديم وبعضهم نفى التعلق بالتنجزى الحادث استغناء عنه بالتنجزى

(ص) وهي القدرة  
والآرادة المتعلقان



القديم لانه على طبقه كما است فيكون للارادة تعلقان فقط كالقدرة هذا ويستفاد من كلام المستنفا أن  
 المعنوية لا تتعلق حيث جعل التعلق للمعاني دونها وهو أحد قولين وقيل بتعلقها بالمعاني ولا مانع من اتحاد  
 المتعلق كما في صفه العلم والكلام ورد بأنه يلزم على تعلقها قيام الحال بالحال لان التعلق نفسى للمتعلق أى صفة  
 نفسية له والصفة النفسية من الاحوال على أحد قولين فيما صرو بان القياس المذكور غير ظاهر لان جهة  
 تعلق العلم والكلام مختلفة لان تعلق الاول تعلق انكشاف والثاني تعلق دلالة بخلاف تعلق المعاني والمعنوية  
 لو قيل به فانه لايجاد والاعدام بالنسبة للقدرة وكونه قادرا والانكشاف بالنسبة للعلم وكونه عالما مثلا وذلك  
 متحد (قوله بجميع الممكنات) اعترض بان لفظة جميع لا حاجة اليها للاستغناء عنها بال التي في الممكنات  
 ورد بان أ ل اذا كانت للعموم فلفظة جميع لتأ كيد ذلك العموم ورفع توهم تخصيصه فلا يصح القول  
 بز يادها وان كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر وفي العموم المذكور رد على القاضي أبى بكر الباقلاني  
 في قوله ان القدرة تتعلق بالعدم الطارى بعد وجود الشئ عدون السابق عليه فيما لا يزال أى بعد وجود العالم  
 وعلى امام الحرمين في قوله بعدم تعلقها بالعدمين معا والحق العموم بناء على القول بان المصحح لتعلق قدرة  
 الله تعالى هو الامكان فقط اذ لا شك أن كلام من العدمين ممكن وقيل المصحح هو الحدوث فقط وقيل الامكان  
 مع الحدوث وقيل الامكان بشرط الحدوث أقوال أربعة وقول القاضي يجري على جميعها بالنسبة للعدم  
 الطارى لانه يمكن حدوث أى متجدد بعد عدم أما بالنسبة للعدم السابق فلا يجري على القول الاول وهو ان  
 المصحح الامكان فقط لانه يمكن وقدم منع تعلق القدرة به ويجرى على ما عداه من الاقوال الثلاثة لعدم حدوثه  
 أى تجدده وأما قول امام الحرمين فلا يصح جريانه على شئ من الاقوال الاربعة والحاصل ان أقسام العدم  
 أربعة عدم المخلوقات الازلي ولا تتعلق به القدرة والارادة اتفاقا لانه ليس ممكنا بل واجب ككسائى وعدمها فيما  
 لا يزال قبل وجودها يتعلقان به بمعنى أنه في قبضتهما ان شاء تأ بقتاده وان شاء تأز اتاه وجعلتا الوجود مكانه  
 وعدمها بعد وجودها يتعلقان به وعدم الممكنات التى علم الله انها لا توجد كإيمان أبى جهل يتعلقان به  
 بالنظر الى ذاته واستحالة وقوعه المتضمنة لكون عدمه واجبا انما هى عارضة والعارض لا ينفي الامكان  
 الذاتى ككسائى وقيل لا يتعلقان به نظرا الى استحالة وقوعه قال السكتاني واطلاق التعلق على التعلق  
 بالاعدام السابقة مجازى لاحقيقى لانه ليس على وجه التأثير بل بمعنى انه في قبضتها كما صرورد بان يلزم عليه  
 أن اطلاق التعلق على تعلق العلم ونحوه مجاز لعدم التأثير فان أراد أن التعلق حقيقة ما به التأثير بالنسبة لتعلق  
 القدرة والارادة لزمه ان اطلاق التعلق على صلوحى القدرة والارادة مجاز ولا قائل به وفي العموم أيضا اشارة  
 الى فساد مذهب المعتزلة الذين أخرجوا الافعال الاختيارية من متعلق القدرة الازلية وفيه أيضا اشارة الى  
 فساد مذهبهم في قولهم ان الارادة لا تتعلق بالاخير كالايمان دون الشرور والقبايح كالكفر والمعاصي  
 وبالصلاح والاصلاح دون مقابلها هكذا قيل وفيه انه لا يحصل الرد عليهم بالنسبة للافعال المذكورة كما قال  
 يس الا اذا حمل التعلق في القدرة على التنجيزى أو الاعم اذ لا يجوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد مع أنه تقدم  
 انه لا يصح حله الاعلى الصلوحى (قوله عبارة الخ) تقدم ما فيه (واعلم) أن تعريف هذه الصفة وكذا بقية  
 الصفات مجرد رسم المقصود منه مجرد تمييزها عما عداها لا حد لأن كنه ذاته وصفاته غير معلوم لنا وقوله صفة  
 كالجنس يشمل جميع الصفات وقوله يتأتى بها أى يتيسر بها متعلقها ففيه اشارة الى التعلق الصلوحى فيخرج  
 به ما لا يتعلق أصلا كالحياة وما يتعلق بتعلق تنجيزى يا فقط كالعلم وقوله لايجاد كل ممكن خرج به ما عدا المعروف  
 وفيه اشارة الى أنها لا تتعلق بالواجب لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل ان تعلق بوجوده أو قلب الحقائق ان  
 تعلق بعد عدمه ولا بالمستحيل لعكس ما ذكر ولا عجز في عدم تعلقها بهما بل لو تعلق بهما لزم الفساد لانه  
 يلزم عليه جواز تعلقها باعدام نفسها بل وباعدام الذات العلية وبإثبات اللوهية لمن لا يتصلها من الحوادث

بجميع الممكنات  
 (ش) أى وصفات  
 المعاني للقدرة والارادة  
 الى آخرها والقدرة  
 الازلية عبارة عن صفة  
 يتأتى بها إيجاد كل ممكن

وسلبها عن تجب له وهو الله تعالى وخلفاء هذا المعنى على بعض المبتدعة قال انه قادر أن يتخذ ولد الذلول لم يقدر عليه لكان عاجزا وأخذ هذا بحسب فهمه الركيك من قصة ادريس حيث جاءه باليس في صورة انسان بقشرة بيضة وقيل بقشرة فستقة وهو يخطط حلة ويقول في كل دخلة ابرة وخزجتها سمحان الله والحمد لله فقال هل الله تعالى بقادر أن يجعل الله نيا في هذه القشرة فقال قادر أن يجعل الله نيا في سم أي شق هذه الابرّة ونخس احدى عينيه فصارت عور وأوضح الاشعري هذا الجواب فقال ان أراد السائل ان الله نيا على ماهي عليه والقشرة على ماهي عليه فهذا لا يمكن فان الاجساد الكثيفة يستحيل تدخّلها وتكون في حيز واحد وان أراد أن يصغر الله نيا ويكبر القشرة فالله قادر على ذلك وعلى أكثر منه وانما لم يقبل له ادريس الجواب هكذا لانه سائل متعنت وجواب المتعنت اذا كان كافرا هكذا واختار نخس العين دون غيرها لتكون العقوبة من جنس العمل فانه أراد أن يطبق نور الايمان فاطفأ نور عينه قال بعضهم وأرجو أن تكون النبي هذا وأورد على التعريف المذكور أمران الاول أن الممكن يطلق على ما استوت نسبة وجوده وعدمه بأن يكون كل منهما ليس بمتنع وهو المراد هنا وعلى ما ليس بمتنع الوجود فيشمل الواجب والاول مأخوذ من الامكان الخاص وهو سلب الضرورة أي الوجوب عن الطرفين أي الطرف الموافق وهو المنطوق به والمخالف وهو المسكوت عنه كقولك زيد موجود بالامكان الخاص بمعنى أن وجوده ليس بواجب وعدمه كذلك والثاني من الامكان العام وهو سلب الضرورة أي الوجوب عن الطرفين المخالف فيكون الطرف الموافق أي المنطوق به صادقا والجواب والوجوب وان كان الثابت في الواقع في تلك المادة أحدهما بعينه كقولك الله موجود بالامكان العام بمعنى أن عدمه وهو الطرف المخالف ليس بواجب بل مستحيل ووجوده وهو الطرف الموافق أي المنطوق به صادق بان يكون جائزا أو واجبا وان كان الثابت في نفس الامر هو الوجوب واذا كان الممكن من الالفاظ المشتركة فلا يسوغ استعماله في التعريف بدون قرينة الثاني ان كلامه يقتضي أن الاحوال الحادثة ككون الجسم أبيض وكون زيد عالما لا تتعلق بها القدرة لانها ليست موجودة بل ثابتة فقط فلا يشمله قوله ايجاد كل ممكن مع أن التحقيق أنها مقدورة كالمعاني خلافا لمن قال المقدور هو المعاني فقط وهي أوجبت الاحوال وأجيب عن الاول بان كون الحديث في فن الكلام قرينة على أن المراد بالممكن هو المعنى الاول دون الثاني وعن الثاني بان المراد بايجاد الممكن اثباته من اطلاق الخاص وارادة العام مجازا من سلا والقرينة على ذلك تعليق الوصف المناسب وهو الايجاد على الامكان وذلك يشعر بعليته فكأنه قال يتأتى بها ايجاد كل ممكن لامكانه ولا شك ان الاحوال الحادثة من جهة الممكنات فيكون ذلك قرينة على أن المراد بالايجاد الاثبات الشامل لها (قوله واعدامه) أي على الصحيح من أن القدرة كما تتعلق بالايجاد تتعلق بالاعدام خلافا لامام الحرمين حيث قال لا تتعلق باعدام الشيء بعد وجوده لانه ان كان عرضا فعدمه عقب وجوده واجب لانه لا يبقى زمانين بل بمجرد وجوده ينعدم ثم تتعلق القدرة بعرض آخر وينعدم وهكذا على التوالي حتى يقع في الذهن انه مستمر باق وليس كذلك فعدم الاعراض أمر من طبيعتها فيكون واجبا والقدرة لا تتعلق بالواجب وان كان جوهر افسدوامه بدوام الاعراض أي مشروط بامداد الله تعالى له بالاعراض وتعاقبها عليه فاذا أراد الله تعالى عدمه أمسك عنه هذه الاعراض فينعدم لوقته وجوبا والقدرة لا تتعلق بالواجب ونظير ذلك خيط الفتيلة مع الزيت فالجواهر بمنزلة الخيط والاعراض بمنزلة الزيت فانه اذا فرغ طفت الفتيلة بنفسها ولا تحتاج الى أن يطفئها أحد وهذا في عدمنا الطارئ أما عدمنا فيما لا يزال قبل وجودنا فتتعلق به القدرة بمعنى أنه في قبضتها ان شاءت أبقته مستمرا وان شاءت قطعت به وجودنا وكذلك وجودنا المستمر بعد وجودنا ان شاءت أبقته وان شاءت أبدلته بعدم وأما عدمنا في الازل فهو واجب لا تتعلق به القدرة والالزم قسدها وهو محال وكلام امام الحرمين المذكور مبني على ضعف وهو أن العرض لا يبقى زمانين والراجح خلافه لانه وان كان منسوبا للاشعري لكن أنكره عليه كثير من المتكلمين وقالوا ان ادعاء

واعدامه

مثله في الاعراض المقابلة مكابرة في المحسوس : وانما يصل ان كون العرض لا يبق زمانين قول الأشعري  
والجمهور وروى عليه امام الحرمين ما ذكر والمعتد انه يبق زمانين وعليه فتعلق القدرة بالعدم بعد الوجود  
وكذا بعدم الممكنات التي علم الله انها لا توجد كإيمان أبي جهل بنظر الذاتية في الاما تتعلق به القدرة وفاقا وخلافا  
خسة أشياء (قوله على وفق الارادة) فيه حذف مضاف أي على وفق تعلق الارادة وهو لبيان الواقع اذ  
لا تتعلق قدرة تعالى بشئ على غير وفق الارادة لانه كراه تعالى الله عنه وانما أتى به للاشارة الى أن فعله  
تعالى للكائنات انما هو بطريق الاختيار لا بطريق الزوم كفعل العلة والطبيعة الذي يقول به الفلاسفة  
والطبايعيون والى أن تعلق القدرة تابع لتعلق الارادة التنجيزي كما أن تعلق الارادة تابع لتعلق العلم أي  
التصورى أما العلم التصديقي فلا يكون الا بعد وقوع الفعل فتعلق ارادته بالقيام فرع عن تعلق العلم التصوري  
به اذ لا يراد الا ما يتصور وأما التصديق بوقوعه فلا يكون الا بعد وجوده الذي هو أثر القدرة التي هي فرع  
الارادة التي هي فرع العلم أي التصوري فالعلم التصديقي متأخر عن الارادة والتقدم عليها انما هو التصوري  
(واعلم) أن ذلك الترتيب انما هو بحسب التعقل فقط أما في نفس الامر فلا ترتيب بين صفاته تعالى ولا بين  
تعلقاتها وان المراد بالتصوري والتصديقي بالنسبة لعلمه تعالى ما يشبه التصوري والتصديقي بالنسبة لعلم الحوادث  
من حيث تعلق الاول بالمفرد والثاني بوقوع النسبة وليس المراد بهما حقيقة التعارفة عندنا لاقتضايهما  
حصول ما لم يكن حاصل وعلمه تعالى منزّه عن ذلك (قوله فلا تأثير لها فيما قارنها) أشار به الى أن العبد ليس  
له في الفعل الامكانية قدرته فقط وهو الكسب على أحد التفاسير كما مر (قوله أي يتحصل) أي يمكن أن  
يتحصل لان الكلام في التعلق الصلحي لا للتنجيزي لاقتضائه أن التأثير بالفعل يكون في كل ممكن وهو غير  
مستبعد اذ ما لم يدخل في الوجود من الممكنات لا ينحصر فإين التأثير فيه (قوله اخراج الممكن) فيه تسميح اذ  
الايجاد في الحقيقة تعلق القدرة بتفريع الممكن من العدم الى الوجود والمراد بالوجود في كلامه الثبوت لتدخل  
الاحوال الحادثة كما مر (قوله وكل ممكن يتناول الخ) أي ويتناول أيضا الممكن الذي علم الله تعالى عدم  
وجوده كإيمان أبي جهل فهو مقدور نظرا الى كونه ممكنا لذاته واستحالة وقوعه انما هي عارضة والعارض  
لا ينافي الامكان الذاتي عند كثير من المحققين كالايمانه ذلك من وصفه بالامكان وقيل ليس بمقدور وهو  
الصحيح نظرا الى كونه مستحيلا لغيره وهو تعلق علم الله بعدم وقوعه وجمع بينهما يحمل الاول على التعلق  
الصلحي والثاني على التنجيزي الحادث وكذا يقال فيما يأتي بالنسبة للارادة (قوله الاختيارية) انما خصها  
بالذكر دون الاضطرابية اذ لا نزاع في كونها مخلوقة لله تعالى بخلاف الاختيارية فان المعتزلة ادعوا أنها  
مخلوقة للعبد فقوله كحر كائن أي خلافا للمعتزلة في قولهم ان تلك الحركات مخلوقة للعبد والمخلوق لله تعالى انما هو  
قدرة العبد الحادثة المقارنة لتلك الحركات ولم يكفر والموافقهم على خلق القدرة المذكورة التي هي منشأ  
للافعال كما مر وقد علمت انه لا يحصل الرد عليهم الا اذا كان المراد بتعلق التعلق التنجيزي مع أن قوله كل  
يقول كالحرق لانه الذي تعلق القدرة بوجوده وأما الاحراق فهو نفس تعلق القدرة بالحرق وقوله عند مماسة  
النار فالسبب هو المماساة وفي ذلك رد على من يقول ان الامور العادية تؤثر بطبيعتها وعلى من يقول انما تؤثر  
بقوة أودعها الله فيها (قوله كخلق السماء والارض) فيه تسميح أي كالسماء والارض المأوقتين لانهما اللتان  
تتعلق القدرة بوجودهما وأما الخلق فهو تعلق القدرة بنفسه نظير ما مر (قوله هو أن يصير الشئ الخ) فيه  
تسميح نظير ما مر فالاولى أن يقول والاعدام تعلق القدرة بعدم الشئ (قوله وهذا الخ) المتبادر أن الاشارة  
لا قرب من كور أي ما تقدم من علوم الممكن لا فعالنا الاختيارية هو المختار ومقابلها بالمعتزلة القائلين بان الله  
تعالى لا يخلق تلك الافعال بل هي مخلوقة للعبد ويحتمل رجوعها لصدر العبارة في قوله ايجاد كل ممكن

على وفق الارادة  
فالارادة احترازاً عن  
الحادثة فلا تأثير لها فيما  
قارنها ومعنى يتأثر بها  
أي يتحصل بها ايجاد  
كل ممكن والايهاد  
اخراج الممكن من  
العدم الى الوجود وكل  
ممكن يتناول أفعالنا  
الاختيارية كحر كائننا  
وسكناتنا ويتناول ماله  
سبب كالا حراق الموجود  
عند مماسة النار الشئ  
المحرق وبلا سبب له  
كخلق السماء والارض  
والاعدام هو أن يصير  
الشئ لاشئ كما كان  
أولاً وهذا على المذهب  
المختار ومعنى على وفق  
الارادة أن الله تعالى  
لا يخلق

واعدامه أى ما تقدم من أن القدرة تتعلق بالابحاد والاعدام هو المختار ومقابلها ما لا ملامح الحزمين من أنها لا تتعلق إلا بالابحاد لا بالاعدام مطلقا لاحقا كان أو سابقا فيما لا يزال وما لا تناقض من أنها لا تتعلق بالسابق فقط كما مر (قوله ويوجد) عطف تفسير على يخلق وقضيته أن الموجد هو الذات العلية والقدرة سبب وهو كذلك فقد قال القرافى هي بمنزلة القلم للكاتب ولله المثل الأعلى ففى قول من قال صفة تؤثر فى ايجاد الممكن الخ حجاز من الاسناد الى السبب اذا التأثير فى الحقيقة انما هو للذات الموصوفة بهذه الصفات كما نص عليه غير واحد من المحققين قال العلامة ابن ذكرى \* والفعل للذات بذى الصفات \* فنعتقد أن القدرة تؤثر بنفسها كفر وأما قول العامة القدرة فعالة وتتصرف أو انظر فعل القدرة فحرام حيث لم يقصدوا انها فعالة بنفسها بأن أطلقوا أو قصدوا انها فعالة بذات الله تعالى لما فى ذلك من الإيهام وقيل مكرره لعدم تعيينه للحدود (قوله لا ما أراد) أى خلافا للمعتزلة القائلين بأنه خلق الشرور والقبح وهو لا يريد هذا لأن الإرادة عندهم تابعة للأمر فلا يريد إلا ما أمر به وقيل هي عندهم نفس الأمر فيلزم على كلامهم أن ما يقع فى الوجود من أفعال العبيد الاختيارية على خلاف مراده تعالى وأما عندنا فهم امتغايران ومنفكان فقد ير يد الشئ ويأمر به كإيمان أبى بكر رضى الله تعالى عنه وقد يأمر به ولا ير يده كإيمان أبى جهل اذ لو أراد له وقوع وقدير يده ولا يأمر به ككفر أبى جهل وقد لا يأمر به ولا ير يده ككفر سائر المؤمنين واختلاف فى جواز مثل أراد الله كفر زيد وزنا عمر وفأجازهم بعضهم ومنعه بعضهم طلبا للأدب والصحيح التفريق بين مقام التعليم فيجوز فيه ذلك وبين غيره فيمتنع وكذا يقال فى خالق القدرة والخنازير وأما الاحتجاج بالقضاء والقدر فان كان قبل الوقوع فى الذنب ليكون وسيلة للوقوع فيه لم يحز وكذا ان كان بعد الوقوع وقصد بذلك منع مؤاخذته بما أوجبه ذلك الذنب من حد أو تعزير فان قصد بذلك منع تعبيره به جاز ذلك كما وقع فى مناصرة موسى مع آدم عليه السلام ان موسى قال له يا آدم أنت أبو ناخيتنا أى أحرمتمنا من الجنة أى كنت سببا لآخر اجنامها قال له آدم يا موسى اسطفاك الله بكلامه وخط لك ألواح التوراة بيده أى قدرته وأنزل عليك التوراة فى ألواح من زبرجد أتأومنى على أمر قدره الله على قبل ان يخلق السموات والأرضين بخمسين ألف سنة ففجع آدم موسى أى غلبه بالخجة والحديث بطوله مسطور فى البخارى (قوله صفة) كالجنس لشمولها جميع الصفات وقوله يتأنى بها خرج الحياة والعلم لما مر أن الحياة لا تتعلق والعلم تعلقه تنجيزى وكلامه فى الصلوحى أو ما هو أعم وقوله تخصيص خرج به ما عدا المعروف وانطبق التعريف عليه ونسبة التخصيص إليها حجاز كما مر وال فى الممكن للأعموم ككل فيما مر وغاير فى التعبير لجرد التنفي وتقدم ان فى العموم المذكور إشارة الى فساد مذهب المعتزلة المخصصين تعلق الإرادة بالخبر دون الشر وبالصلاح والاصلاح دون مقابلهما (قوله والذى يجوز عليه) أى الممكن مبتدأ وقوله الممكنات الخ خبر ومعنى المتقابلات المتنافيات \* وحاصله ان بعض ما يجوز عليه ستة أشياء يقابلها ستة أخرى وهو الوجود بدلا عن العدم والمقدار الخصوص بدلا عن سائر المقادير والصفة الخصوصية بدلا عن سائر الصفات والزمان الخصوص بدلا عن سائر الأزمنة والمكان الخصوص بدلا عن سائر الامكنة والجهة الخصوصية بدلا عن سائر الجهات فقوله وهى الوجود والعدم متقابلان وقوله والمقادير أى أن بعضها يقابل بعضها وكذا يقال فى البقية والمقادير من جهة الصفات لما مر ان المقدار هو الكم المتصل والمنفصل هو العدد والعدد والمقدار عرضان وقد نظم بعضهم تلك المتقابلات الست فى قوله

الممكنات المتقابلات \* وجودنا والعدم الصفات

أزمنة أمكنة جهات \* كذا المقادير روى الثقات

(قوله تأثير للإرادة) مقتضى كلامه ان تخصيص الإرادة تأثير وهو كذلك على المذهب المختار وقيل ليس بتأثير هذا واسناد التأثير لها والقدرة حجاز كما مر (قوله طاب الصفة الخ) فى التعبير بالطلب تسمع اذ لا طلب فى الحقيقة

ويوجد بقدرة الا  
ما أراد أى الا مخصصه  
بارادته والارادة صفة  
يتأنى إليها تخصيص  
الممكن ببعض ما يجوز  
عليه ومعنى التخصيص  
ترجيح بعض الجائز  
على البعض الآخر  
والذى يجوز عليه  
الممكنات المتقابلات  
وهى الوجود والعدم  
والمقادير والصفات  
والأزمنة والامكنة  
والجهات فالممكن يجوز  
عليه الوجود والعدم  
فتخصيصه بالوجود  
دون العدم تأثير للإرادة  
فيه وايجادها هو تأثير  
القدرة ومعنى التعلق  
طلب الصفة



فالمراد به الاستلزام والارتباط أى ارتباط الصفة بشئ فتعلق القدرة ارتباطاً بالمكن من حيث التأثير فيه وتعلق الإرادة ارتباطاً بالمكن من حيث التخصيص وتعلق العلم ارتباطاً بالمعوم من حيث انكشافه وهكذا واختلف فى التعلق المذكور فقل هو أمر وجودى تمسكن رؤيته وهو مردود وقيل حال أى واسطة بين الوجود والعدم بناء على ثبوت الاحوال وقيل من مواقف العقول أى لا يدركه الا الله تعالى وقيل وجه واعتبار وعطف الاعتبار على الوجه تفسيرا أى أنه من الامور الاعتبارية التى هى أنزل مرتبة من الحال فيكون المراد هنا والاختلافان أحسن الاقوال الاربعة (قوله بالايجاد والاعدام) يحتمل أن تكون الباء للابسة أى تستلزم الممكنات استلزاما ملتبسا بالايجاد والاعدام والاولى كما قاله الشيخ فى تقريره أن تكون للتصوير وتقتضى معنى ترتبط أى ترتبط بالممكنات ارتباطاً مصوراً بالايجاد والاعدام (قوله بجميع الواجبات الخ) نعت لمخدوف أى الامور الواجبات كذاته تعالى وصفاته وثبوت تلك الصفات له فاذا قلت الله قادر كان المتصف بالوجوب كلاماً من الذات العلية والقدرة وثبوتها له تعالى وأما الحكم بمعنى ادراك وقوع ذلك الثبوت فليس واجبا بل جائزا كما صرنا فالواجبات تشمل الاحكام بمعنى النسب والمحكوم به وعليه وتشمل أيضا المفرد الذى ليس محكوما به ولا عليه كذاته تعالى بقطع النظر عن الحكم عليها بشئ وتشمّل العلم نفسه لدخوله فى صفاته تعالى فيعلم تعالى بعلمه أن له علما متعلقا بكذا وقوله والجائزات أى الامور الجائزة كخلقته تعالى للاشياء فاذا قلت الاشياء مخلوقة له تعالى كان المتصف بالجواز كلاماً من المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة وهى ثبوت خلقته تعالى للاشياء والحكم بمعنى ادراك وقوع ذلك الثبوت (قوله والمستحيلات) كشرىكه تعالى فيعلم أنه معدوم وأن وجوده مستحيل وأنه لو وجد لزم عليه من الفساد كذا وكذا وليس المراد استحالة المستحيلات لان استحالتها واجبة فهى داخلية فى الواجبات وعلمه تعالى المتعلق بالشرىك نظير العلم التصورى بالنسبة لنا فالشرىك موجود فى العلم بالمعنى المذكور كما أنه موجود فى أذهاننا ولا يلزم من ذلك وجوده خارجا (قوله والعلم صفة الخ) هذا تعريف لمطلق العلم الشامل للقديم والحادث (واعلم) أنهم اختلفوا فى العلم هل يحدأولا فقل لا يحدأه سره وقيل لانه ضرورى فلا حاجة لحده وقيل يحدوهم فيه حدود كثيرة منها ما هو مقبول ومنها ما هو مردود وأصح ما قيل فيه انه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض بوجهه ويقرب منه تعريف الشارح (قوله صفة) كالجنس وقوله ينكشف فصل خرج به ما ليس لا انكشاف كالقدرة والإرادة لانهما صفتان تأثير لا انكشاف والحياة الاذلا تعلقها وقوله المعلوم خرج به السمع والبصر والادراك على القول به فانها لا انكشاف الموجود وهو أخص من المعلوم والمراد بالمعلوم الواجب والجائز والمستحيل واعتراض هذا التعريف من وجوه الاول أن التعبير بالا انكشاف يوهم سبق الخفاء اذا لا انكشاف ظهور الشئ بعد خفائه وذلك يقتضى الجهل قبل الظهور وهو محال عليه تعالى فالاولى ان يقال كما قال الكمال صفة أزلية لها تعلق بالشئ على وجه الاحاطة على ما هو عليه دون سبق خفاء اهواً جيب بان الشارح تابع فى التعريف المذكور كور للسعد وغيره من الأكابر فذكره وان كان فيه هذا التسامح تبعاهم خصوصاً وقد قيل ان غالب تعاريف العلم يدخلها الخدش الثانى ان المعلوم مشتق من العلم والمشتق متوقف على المشتق منه وقد أخذ فى تعريفه والمعرف بفتح الراء متوقف على تعريفه فقد توقف كل منهما على الآخر وهو دور وأجيب بان المشتق منه هو العلم بمعنى المصدر أى الادراك والمعرف العلم بمعنى الصفة وبان المراد بالمعلوم الشئ بقطع النظر عن كونه معلوماً فيجرد عن وصف المعلومات ويراد منه مجرد الذات والمتوقف على العلم انما هو الذات المتصفة بذلك الوصف لا مجردة عنه الثالث أن تعبيره بالمعلوم يقتضى ان صفة المعلومات ثابتة له قبل الانكشاف وتعلق العلم به مع أنها لا تثبت له الا بعد ذلك والالكان انكشافه وتعلق العلم به تحصيلاً للحاصل وهو محال وأجاب الشارح عن ذلك فيما سياتى بان المراد بالمعلوم ما من شأنه أن يعلم فيكون فيه مجاز الاول والرابع أن التعريف غير مانع لشموله الكلام لانه لا ينكشف فيه المعلوم اذ مدلول كلامه هو المدلول فلو

أمر اذا على قيامها  
بمحلها فالصفة تستلزم  
محلا أى ذاتا تقوم بها  
فان اقتضت أمر اذا  
على ذلك سميت  
متعلقة كالقدرة التى  
تقتضى الممكنات  
بالايجاد والاعدام  
والإرادة التى تقتضى  
الممكنات بتخصيصها  
ببعض ما جاز عليها  
الى الآخر الا الحياة  
فانها لا تطلب أمرا  
زائدا على قيامها بمحلها  
فليست متعلقة بشئ  
(ص) والعلم المتعلق  
بجميع الواجبات  
والجائزات والمستحيلات  
(ش) العلم معطوف  
على القدرة والإرادة  
أى وهى القدرة  
والإرادة والعلم وكذا  
ما بعده والعلم صفة  
ينكشف بها المعلوم

أزيل الحجاب عن شخص لا أدرك من كلام الله تعالى أن له قدرة مثلاً وان شئ يكتمل مستحيل وانما المستحيل جائز  
 الوجود فقد انكشف الاقسام السامع وأجيب بان المراد ينكشف به المعلوم لمن قامت به شئ من الكلام  
 فانه ينكشف به المعلوم السامع لا لمن قام به ويدل على ذلك اتيانه بالباء المؤنثة بالتعليل في قوله بها يعني أن  
 العلم علة في الانكشاف وحينئذ يكون بينهما تلازم من اجل ان بيان كاهن الشان في العلة والمعلوم في لازم أن يكون  
 الا انكشف لمن قامت به واللازم انفسك العلة عن المعلوم وأيضا فالعلة انما توجب حكمها لمن قامت به كما قالوا ان  
 القدرة مثلاً لا توجب القادرية الا لمن قامت به لا لغيره بخلاف الكلام فانه دليل ينكشف السامع معه المعلوم  
 لا علة اذ قد لا يحصل انكشف المعلوم السامع بعد الكلام فيلزم أن يكون الانكشاف لغير من قام به والا  
 لكان بينهما تلازم والواقع خلافه كما عرفت (قول له على ماهو به) أي علة كون المعلوم على الوجه أي الحالة التي  
 هو أي المعلوم متلبس بها في الواقع مثال ذلك ما اذا ذكرت أن في بيت زيد خبزا وأنه من الشعير فان كان في  
 الواقع كذلك فادرا كما علم أو كان من البروق فادركت أنه من الشعير فليس يعلم لأنه ليس على الوجه الذي  
 هو به والله تعالى محيط عامه بالاشياء على ماهي به عليه تعقيل قال بعضهم كل انسان يتنفس في كل يوم وليلة  
 مائة ألف نفس وأربعمائة عشر من ألف نفس معتدل وفي كل نفس معتدل منها يموت ألف ويرد ألف  
 وتحمل الامهات بالنسبة وفيه مائة ألف فرج قريب وفي بعض التواريخ ان في كل ساعة ستمائة ألف امرأة تضع  
 وستمائة ألف امرأة تحمل وستمائة ألف ذليل يعجز وعكسه وستمائة ألف عتيق من النار ومع هذا فلا نكفة أكثر  
 المخاوقات فقد ذكر بعضهم أن بني آدم عشرين الجن وبنو آدم والجن عشرين حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشرين  
 الطيور وهؤلاء كلهم عشرين حيوانات البحار وهؤلاء كلهم عشرين ملائكة الارض الموكلين ببني آدم وهؤلاء كلهم  
 عشرين ملائكة السماء الدنيا وهؤلاء كلهم عشرين ملائكة السماء الثانية وهكذا الى الكبرى والعرش وقام رجل  
 الى ابن الشجرى وهو على كرسيه للوعظ يقرر تفسير كل يوم هو في شأن ووقف على رأسه فقال يا هذا  
 فما يفعل ربك الآن فسكت وبات مهموما فرأى المصطفى صلى الله عليه وسلم قد كره ذلك وسأله فقال له  
 ان السائل الخضر وأنه سيعود فقل له شؤن يبدىها ولا يتبدىها تخفى أقواما ويرفع آخر ين فأصبح  
 مسرورا فأتاه وأعاد السؤال فاجابه بذلك فقال له صل على من علمك وانصرف مسرعا والمراد بالشؤون  
 الأحوال وقوله يبدىها أى يظهرها ولا يتبدىها أى لا يستألفها عاما ومعنى كل يوم هو في شأن انه في كل  
 وقت أمر يظهره على وفق ما أراده في الأزل كاحياء واماته واعزاز واذلال (قوله انكشف الخ) مفعول  
 مطلق لقوله ينكشف وقوله لا يحتمل النقيض تفسيره أى انكشفافا واضحا وقوله بوجه أشار به الى ما قرره  
 المصنف في بعض تا ليفهم من أن العلم يازمه ثلاثة أمور التجزم والثبات والطباق أى المطابقة للواقع فلا  
 يحتمل النقيض بحسب الذهن لكونه محجوما به ولا بحسب الخارج لكونه مطابقا للواقع ولا بحسب  
 تشكيك المشكك لكونه ثابتا ولا يخفى ان هذا الأخير هو محل الاحتياج الى هذا القيد أعني قوله  
 لا يحتمل النقيض الخ اما عدم احتمال النقيض بحسب الذهن حتى يخرج به الشك ونحوه أو بحسب الخارج  
 حتى يخرج به الجهل فستغنى عنه بقوله ينكشف به المعلوم على ماهو به لخروج ما ذكر به كاسياتي  
 فانحصرت فائدة القيد في هذا الأخير أعني احتمال النقيض بحسب تشكيك المشكك فخرج به  
 كاسياتي والحاصل ان هذا القيد محتمل لامور ثلاثة لكن الاولان منهما يؤخذان مما قبله فيكون  
 تأكيدها بالنسبة لهما والثالث لا يؤخذ من ذلك فيكون تأسيسا بالنسبة له (قوله ومعنى  
 ينكشف يتضح) أى بحيث يصير محجوما به حتى يصح قوله فخرج الظن الخ واعلم انه ان أراد  
 الانكشاف التام أى من جميع الوجوه خرج به الجهل المركب والتقليد جازما كان أو غير جازم كما خرج به  
 الظن ومما معه وحينئذ فيصح قول الشارح وعلى ماهو به تأكيده بطل قوله وخرج بقوله لا يحتمل النقيض  
 الخ لخروجه بذلك بالانكشاف بالمعنى المذكور وان أراد الانكشاف ولو من بعض الوجوه بطل قوله على

على ماهو به انكشافا  
 لا يحتمل النقيض  
 بوجه ومعنى ينكشف  
 يتضح نفس الظن  
 والشك والوهم

ما هو به تأكيدها وهو حيث تأسس الاحتياج اليه في اخراج الجهل المركب الداخلى تحت قوله ينكشف  
 لان فيه انكشافا غير تام بل من بعض الوجوه وصح قوله وخرج بقوله لا يتحمل النقيض الخ والذي ارتضاه  
 شيخنا في درسه الثاني وهو ان المراد الا انكشاف من بعض الوجوه ويزاد فيه قيد بان يقال ينكشف انكشافا  
 مطابقا لواقع فينتج خراج الجهل المركب والحاصل ان اذا فسرنا الانكشاف بكون الشيء محجوزا ومباها على  
 وجه مطابق خرج به الظن ومما معه والجهل ودخل فيه التقليد فيحتاج الى خراجه بقوله لا يتحمل النقيض الخ  
 فقول الشارح خراج الظن الخ أى والجهل المركب بدليل ما بعده وخرج به أيضا القسرة والارادة والحياة كما مر  
 وانما اقتصر الشارح على الظن ومما معه لما ذكرنا العلم بالحادث في الادراك فيتوهم انها علم (قوله لان احتمال  
 نقيض المظنون الخ) سكت عن تحليل خروج الشك والوهم بذلك لظهوره ان لا انكشاف معهم ما بوجه (قوله  
 تأكيده الخ) تقدم ان هذا لا يصح الا اذا أريد بالا انكشاف الانكشاف التام أى من جميع الوجوه مع أنه اذا أريد  
 ذلك لا يحتاج لقوله لا يقبل النقيض الخ فخرج من التقليد حيث لا انكشاف بالمعنى المذكور وتقسيم الجواب  
 بان المراد بالا انكشاف ولو من بعض الوجوه ويزاد فيه قيد لا يخرج الجهل ويكون قوله لا يقبل النقيض الخ  
 محتاجا له (قوله ونهض الخ) أى زيادة على التأكيده أى ايضا في اخر اوجه وجه الايضاح أن قوله على ما هو به  
 يقابل قولهم في تعريض الجهل المركب على خلاف ما هو به وقوله وخرج بقوله لا يتحمل الخ قضيته أنه ليس  
 خارجا بقوله ينكشف وهو كذا لما ثبت بناء على ما مر من أن المراد به الا انكشاف ولو من بعض الوجوه فان أريد  
 الا انكشاف من كل وجه كان ما ذكرنا جوابا (قوله والمعلوم ما من شأنه الخ) تقدم أن هذا جواب عما يقال ان  
 قضية التعريض أن صفة المعلومات ثابتة قبل الانكشاف مع أنها لا تثبت له الا بالا انكشاف وحاصل الجواب ان في  
 قوله المعلوم بخارج الاول أى ما من شأنه أن يعلم بالا انكشاف (قوله وهو كل واجب) كذا أنه تعالى وصفاته وقوله وكل  
 جائز فيعلم ما كان منه وما لا يكون وأنه لو كان أى وجد كيف يكون أى يعلم ان المعلوم لو فرض وجوده كانت حالته  
 التي يوجد عليها كذا وكذا كما قال تعالى اخبر اعداء الكفار في القيامة حين تمزقوا الردى الى النيا ولوردوا لاعداء  
 لما هموا عنه وانهم لكاذبون ودخل في الجائز ما لا يتناهى فيعلم الله تفصيلا مع كونه لا يتناهى خلافا لبعضهم  
 واستحالة علم ما لا يتناهى له انما ثبتت في حق الحوادث كما تقدم وقوله وكل مستحيل فيعلم تعالى ان المستحيل هو  
 المشار له في الالهية مثلا وأنه لا يصح وجوده وانما وجد لثبوت عليه من الفساد كذا وكذا تقدم ان استحالة  
 المستحيل داخل في الواجب فيدخل علمها في علمه به (قوله وانما تعاقب أى العلم بالواجبات الخ أى تعلقاته) فيجوز  
 قد بماذا ليس له تعلق صلاحى لان الصالح لان يعلم ليس بعالم فيلزم اتصافه تعالى بالجهل قبل التعلق بالتنجيز  
 وهو محال وقال الفخر في بعض كتبه ان له تعلقين صلاحا وحياتا تنجيز بالانه تعالى يتعلق علمه بالاشياء قبل كونها  
 ويسمى علمها بما سيكون ثم يعلم تعالى بعد كونها انما كانت وذلك علم بما كان والعلم بما سيكون غير العلم بما كان  
 ورد بان التعبير بما سيكون أو كان انما هو باعتبار المعلوم فانه قبل كونه يعبر عنه بأنه سيكون وبعد كونه يعبر عنه  
 بانه كان لاستقباله في الاول وحصوله في الثانى لا باعتبار العلم وتعلقه فانه واحد لا تعدد فيه على كل حال وقوله لانه  
 ليس من صفات التأثير أى بخلاف القدرة والارادة فانها صفتان تأثير فلا تعلقان الا بالما كن كما مر لا بالواجب ولا  
 بالمستحيل لما مر انهما ان تعلقتا بوجود الواجب لم تحصيل الحاصل او بعد ملزم غالب حقيقته لان ذلك يقتضى  
 كونه ممكنا والواقع انه واجب ويقال في المستحيل بعكس ذلك فاللازم على تعلقها بكل من الواجب والمستحيل  
 اما تحصيل الحاصل أو قلب الحقائق من الوجوب أو الاستحالة الى الامكان فيلزم كونه تعالى ممكنا وكذا ناسر به  
 ولا يخفى ما في ذلك من الفساد فالسكال المطلق في عدم تعلقها بذلك فن قال انه تعالى قادر على أن يتخذ ولدا أو  
 زوجة والارز عجزه فهو جاهل بما يترب على تعلق القدرة بذلك من الماهل السابق (قوله لا تعلق بشئ)  
 المراد بالشئ معناه اللزوم أى مطلق الامر الشامل للمعلوم ويحتمل أن يراد به المعنى الاصطلاحي وهو الموجود  
 وفيهم عدم تعلقها بالمعلوم من باب أولى لانها اذا لم تتعلق بالموجود فبالاولى أن لا تتعلق بالمعدم وكان الاولى

لان احتمال نقيض  
 المظنون مثلا ينفع  
 انكشافه على ما هو  
 به تأكيده ونهض  
 باخراج الجهل المركب  
 فانه لا ينكشف به  
 المعلوم على ما هو به  
 وخرج بقوله لا يتحمل  
 النقيض الاعتقاد  
 الجازم لانه يتحمل  
 النقيض بتشكيك  
 مشكوك والمعلوم ما من  
 شأنه أن يعلم وهو كل  
 واجب وكل جائز وكل  
 مستحيل وانما تعلق  
 بالواجبات والحقائق  
 والمستحيات لانه  
 ليس من صفات التأثير  
 (ص) والحياة وهي  
 لا تعلق بشئ

حذف قوله بشئ أو باله بامر لا يهاجم كلامه تعلّقها بتغيره وهو المعدوم إذ المتبادر منه المعنى الاصطلاحي وهو  
الموجود (قوله أي لأنها لا تطلب) لو قال أي أنها لا كان أو لم يكن من أن التعلّق هو طلب الصفة أمراً إذا  
على قيامها بمحلها فيلزم عليه تعليل الشئ بنفسه (قوله صفة الخ) المناسب للمقام أن يكون هذا تعريفاً  
للحياة القديمة فقط ففي كلامه حذف دل عليه المقام أي صفة أزلية ويحتمل أنه تعريف لما يعم القديمة والحديثة  
ولا ضرر فيه لأنه رسم فيجوز فيه الجمع بين حقيقتين مختلفتين ولا يصح أن يكون تعريفاً للحادثة فقط لأنه  
خروج عن المقام (واعلم) أن الحياة الحادثة ليست هي الروح ولا ملزمة لها عقلاً بل يجتمعان عادة ويصح  
افتراقهما فقد خلق الله تعالى الحياة في كثير من الجادات معجزة أو كرامة من غير ثبوت أرواحها كتسليم  
الشجر على المصطفى وتبيح الخصى في كفه صلى الله عليه وآله (قوله تصحيح) بضم التاء مضارع تصحح بمعنى جواز  
أي تجوز ذلك جواز عقلياً كما سيأتي وخارج بذلك جميع الصفات فقوله لمن قامت به ليس للإخراج بل  
ليبيان الواقع وإنما ذكره إشارة إلى تحقيق مذهب أهل السنة من أن الصفات إنما توجب أحكامها لمخاطبة القائمة  
بها خلافاً للمعتزلة القائمين بأنها توجب أحكامها لغير مخاطبة كصفة الكلام فإنها قائمة بالشجرة وأوجبته تعالى  
كونه متكماً وقوله الإدراك مفعول تصحح ولما كان ظاهر التعريف فاسداً لاقتضائه أنها متى وجدت حصل  
الإدراك بالفعل وليس كذلك إذ قد توجد ولا يوجد الإدراك دفع ذلك بقوله أي ثبت أن يكون الخ فإشار  
بذلك إلى أن في الكلام مضافاً نحو فأي صحة الاتصاف بالإدراك لا يقال إنها كما تصحح الاتصاف بالإدراك  
الذي هو السمع والبصر والعلم والشم على القول به تصحح الاتصاف بغيره كالقدرة والارادة والكلام لانا نقول  
القصص من هذا التعريف يتميز صفة الحياة عن غيرها من بقية الصفات وما ذكر كاف في التمييز إذ لا يجب أن  
يذكر ما يقع به التمييز أو يقال أن الإدراك لقب أي اسم جامد والقب لا مفهوم له عند جمهور الأصوليين فلا  
يحتاج به وأن الإدراك لازم للاتصاف بالقدرة والارادة والكلام وما كان شرطاً في اللازم فهو شرط في الملزوم  
فكانه قال تصحح الإدراك وغيره ولذا قال وهي شرط في الجميع أي جميع صفات المعاني مع أنه لم يذكر إلا كونها  
مصححة للإدراك للإشارة إلى أنه ليس بقيد فهو كالضرب لا تنقل إلى كانه قال بل هي شرط الخ والمراد بالشرط  
الشرط العقلي لا العادي ولا الشرعي والحكم عليها بأنها شرط إنما هو بالنظر لظاهر العبارة من أن المراد أنها  
تصحح الإدراك بالفعل أما بناء على ما تقدم من أن المراد أنها تصحح صفة الاتصاف بالإدراك فهي سبب عقلي  
يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم (قوله عدم جميع صفات المعاني) أي ما عداها إذ من المعلوم أن  
الشئ ليس شرطاً في نفسه (قوله وهذا) أي ما ذكر من التعريف وفي بعض النسخ وهذه وأنت باعتبار كون  
التعريف حقيقة تفصيلية للمعرف وذلك لأن كلام من التعريف والمعرف كالإنسان والحيوان شئ واحد  
المراد به الحقيقة لكن المعروف حقيقة أجمالية والتعريف حقيقة تفصيلية فكانه قال وهذه الحقيقة التفصيلية  
وهي التعريف المذكور هي حقيقة الشرط أو باعتبار الالفاظ الدالة على التعريف ويقدر مضاف في  
الخبر والتقدير في هذه الالفاظ دال حقيقة الشرط أي دالة عليها وفي بعض النسخ لأن هذه وهو تعليل لتعريف  
الشرط بما ذكر أي إنما عرف الشرط بما ذكر لأن هذا حقيقة الشرط في الواقع ونفس الأمر (قوله  
والسمع والبصر) أل فيهما عوض عن الضمير على مذهب الكوفيين أي سمعه تعالى وبصره أو يقدر  
في كلامه جار ومجرور أي السمع له والبصر له لأن القصد التكلم على سمعه تعالى وبصره لا على مطلق سمع  
وبصر وقدم السمع على البصر لأنه أفضل منه في حق الحوادث على الصحيح لمز يته عليه اذ عامة وجوده الرشد  
والهداية وتلقى الشرائع والكتب المنزلة إنما هي بالسمع ولأنه يدرك به كل الجهات وفي سائر الأحوال والبصر  
يتوقف على جهة المقابلة وتوسط نور وما ذكر بعضهم من تفضيل البصر عليه لأنه يدرك به الأجسام والألوان  
والهيات بخلاف السمع فإنه قاصر على الأصوات مردود بان كثرة هذه المتعلقات فوائده نيوية لا يعول عليها

(ش) أي لأنها لا  
تطلب أمراً إذا على  
قيامها بمحلها بل هي  
صفة تصحح لمن قامت  
به الإدراك أي ثبت  
أن يكون عالماً سميعاً  
بصيراً وهي شرط في  
الجميع يلزم من عدمها  
عدم جميع صفات  
المعاني ولا يلزم من  
وجودها وجود ولا عدم  
وهذا حقيقة الشرط  
(ص) والسمع  
والبصر المتعلقان



الآثرى أن من جالس أصم فكأنما جالس حجيراه لقي وان تمتع في نفسه وأما الأعمى ففي غاية الكمال الفهمي والعلم  
الذوق وأشار بقوله المتعلقان الخ إلى أنهم ما من الصفات المتعلقة وان متعلقهما جميع الموجودات لابعضها  
وكان الأولى أن يقول المتعلقان بالتأنيث ليناسب قوله فيما مر ثم سبغ الخ حيث لم يثبت التاء في العدد الدال  
ذلك على كون المعدود مؤنثا الآن يقال ذكر باعتبار تأويلهما بالوصف وكذا يقال في العلم والكلام حيث  
قال فيهما المتعلق ولم يقل المتعلقة والحاصل أنه يصح التأنيث باعتبار الصفة والتذكير باعتبار الوصف ولكل  
من السمع والبصر ثلاث تعلقات تنجزى قديم وهو تعلقهما بذاته تعالى وصفاته وصالحي قديم وهو تعلقهما  
بالممكنات الموجودات قبيل وجودها وتنجزى حادث وهو تعلقهما بما بعد وجودها (قوله بجميع  
الموجودات) تقدم الاعتراض على مثل هذه العبارة بان لفظة جميع مستغنى عنها وتقدم الجواب بان أل في  
الموجودات ان كانت للاستغراق فلفظة جميع لتأكيد ذلك الاستغراق ودفع توهم تخصيصه فليس مستغنى  
عنها أو كانت للجنس فعلم الاستغناء ظاهر والموجودات تشمل الألوان والاصوات فيسمع تعالى السواد  
والبياض ونحوهما يبصر الاصوات وشمل أيضا سمعه تعالى وبصره فيسمعهما تعالى بسمعه ويبصرهما  
يبصرهما أما الاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فلا يتعلق بهما سمعه تعالى وبصره لانها من  
الامور الاعتبارية على الصحيح فليست محسوسة فاننا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين  
دون وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله ومعنى السمع) أى ومعنى لفظ السمع أو ان الاضافة  
للبيان أى معنى هو السمع وهذا أولى وكذا يقال فيما يأتي بالنسبة للبصر (قوله ينكشف له) تقدم ما في  
التعبير بالاكتشاف من الإيهام وخرج به القدرة والارادة فانهم ليسوا بالاكشاف والحياة فانها لا تتعلق  
بشيء وخرج بقوله كل موجود العلم والكلام وكذا يقال في تعريف البصر الآتي وأشار بقوله كل موجود الى  
أن سمعه تعالى وبصره لا يتعلقان بالمعدوم ولا بالمحال (قوله كذاته) دخل تحت الكاف صفاته تعالى فان  
لوحظ انها ليست غيرا كما أنها ليست عيننا كانت الكاف استقصائية (قوله كسائر الحوادث) بمعنى جميعها  
فالكاف استقصائية لا بمعنى باقيةا وان كان ذلك هو معناها في الاصل لانها من السور بمعنى البقية ومنه سور  
المؤمن شفاء (قوله وهو) أى ما ذكر من تعلقها بكل موجود مذهب الشيخ أبي الحسن امام الفن وهو  
الحق وكون الشيخ مال كيا وشافعيان زاع لا طائل تحته

ان الفتى من يقول ها أنا ذا \* ليس الفتى من يقول كان أبى

(قوله كيفما كانت) أى خفية كانت أم لا (قوله ومعنى البصر الخ) اعترض بان تعريف كل منهما ليس بمانع  
لدخول الآخر فيه وشرط التعريف أن يكون جامعا مانعا وأجيب بان عذره في ذلك تعذر الاطلاع على كنه  
ذاته تعالى وصفاته حتى يميز بينهما فلا يعرف تمايزها الا بتمايز تعلقاتها ولما اتحد السمع والبصر في التعلق لم يعرف  
تمايزهما فلذا عرفهما بتعريف يقتضى تمييزهما عن غيرهما وان لم يكن فيه تمييز احدهما عن الاخرى ولان  
التعريف بالاهم قد أجاز المتقدمون من المناطقة لا يقال حيث اتحد متعلقهما كانت احدهما مغنية عن  
الاخرى لا نأقول هما وان اتحد متعلقا لكن لكل منهما من الانكشاف حقيقة تخصه لا يعامها الا الله تعالى  
فيجب علينا أن نعتقد ان انكشاف السمع غيرا انكشاف البصر وغيرا انكشاف العلم وان كان لا يعلم حقيقة  
كل الا الله تعالى (قوله في حقه تعالى) فال في السمع الذى هو صفة لمولانا وفي البصر في حقه تعالى لمجرد التنفان  
أى ارتكاب فنين أى نوعين من التعبير واحترز بذلك عن البصر في حق الحوادث فانه قوة مخلوقة في  
العصبتين المجوفتين تتلاقيان في مقدم السماع ثم تفرقان فتتأديان الى العينين التى من جهة اليسرى الى العين  
اليمنى والى من جهة اليمنى الى العين اليسرى وتلاقيهما ما على وجه التقاطع الصليبي هكذا × أو على هيئة  
دالين ظهر كل في ظهر الاخرى هكذا د وعن السمع في حق الحوادث فانه قوة مودعة في العصب المفرش

بجميع الموجودات  
(ش) هذا أيضا معطوف  
على ما تقدم ومعنى  
السمع الذى هو صفة  
لمولانا جل وعز هو معنى  
قائم بذاته ينكشف له  
به كل موجود سواء كان  
قديما كذاته أو حادثا  
كسائر الحوادث وهو  
مذهب الشيخ أبي  
الحسن الاشعري وقيل  
انما يتعلق بالاصوات  
فقط كيفما كانت  
ومعنى البصر في حقه  
تعالى هو معنى قائم  
بذاته العلمية ينكشف  
له به كل موجود سواء  
كان قديما أو حادثا



بان أمر الله تعالى لبعض المكلفين كآبي جهل بما علم سبحانه انه لا يقع منه كالأمان يستلزم أن أمره تعالى متعلق بوقوع ذلك المأمور الذي تعلق العلم بعده فقد تعلق علمه به لم يتعلق به أمره الذي هو كلامه فالعلم اذا أعم تعلقا من الكلام وأجيب بان الكلام الازلي له تعلقات كثيرة وليس تعلقه منحصرا في التعلق الامرى فهو وان كان لم يتعلق في المثال بترك المأمور على وجه الامر فقد تعلق به على وجه النهي وعلى وجه الوعيد وعلى وجه الخبر بعدم الوقوع وهذه كلها تعلقات للكلام الازلي فلم يثبت انفراد العلم الازلي بتعلق لا يكون متعلقا للكلام الازلي بسائر وجوه تعلقاته (قوله المتفق عليها بين أهل السنة) فيه اشارة الى أن هناك صفات مختلفة فيها بينهم وذلك كالادراك المتعلق بالأمور كالنعومة والخشونة والحرارة والبرودة والمشمومات كالروائح والمذوقات كحلوة السكر فانه مختلف فيه فذهب بعضهم الى اثباته لان الادراكات المتعلقة بهذه الاشياء زائدة على العلم بها للتفرقة الضرورية بينهما وذهب بعضهم الى نفيه لان بينه وبين الاتصال بالاجسام كالتفاح والسكر تلازما عقليا والاتصال مستحيل عليه تعالى والصحيح الوقف عن اثباته ونفيه لتعارض دليليهما وكصفات الافعال كالخلق والرزق والاحياء والاموات فانها عند الاشاعرة أمور اعتبارية وهى التعلقات الحادثة للقدرة وعند الماتريديّة صفة الفعل صفة قدّيمة قائمة بذاته تعالى تسمى صفة التكوين وتنوع الى الانواع المذكورة باعتبار تعلقها فان تعلقها بالاجاد سميت خلقا وبالرزق سميت رزقا وهكذا وتقدم تمام الكلام على ذلك واحترز بقوله عند أهل السنة عن المعتزلة فانهم ينكرون جميع صفات المعاني ويرتبون ثمراتها على الذات فيقولون متكلم بذاته وعالم بذاته وهكذا (قوله ومعنى الكلام الخ) فيه مامس وقوله عن الحرف والصوت تقدم أن ذكر الصوت بعد الحرف من ذكر العام بعد الخاص وانما ذكره لانه لا يلزم من نفي الخاص نفي العام (قوله والتقديم والتأخير) من عطف أحد المتلازمين على الآخر وانما جمع بينهما مبالغة في التنزيه عن صفات الحوادث (قوله والسكوت) أى لانه تعالى لم يزل متكلاما ولا يزال كذلك اذ لو جاز ان يسكت لجاز انصاف كلامه تعالى بالعدم وذلك يوجب حدوثه اذ السكوت يقتضى انعدام الكلام فان كان السكوت قبل وجود الكلام لزم سبق العدم عليه وذلك نفي لقدمه وأثبت حدوثه وان كان بعد وجود الكلام فقد طرأ على الكلام العدم وذلك ينفي بقاءه واذا انتفى البقاء انتفى القدم لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه وبالجملة فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق وتجدد الكلام اللاحق فيكون اللاحق حادثا بغير واسطة والسابق حادثا بواسطة اذ ما لحقه العدم لزم أن يسبقه واذا لزم من السكوت حدوث الكلام لزم منه حدوث الذات المتصفة به واتصاف ذاته العلية وصفاته السنية بالحدوث باطل ومعتقد كافر وبهذا يعلم انه ليس معنى كلم الله موسى تسليما بتدأ أنه الكلام له بعد ان كان ساكنا ولا انه بعدما كلمه انقطع كلامه وسكت بل معناه انه ازال بفضل الحجاب عن موسى عليه السلام وخلق له سمعا وقواه حتى أدرك كلامه القديم بجميع أعضائه من جميع الجهات ثم منعه الله ورد عليه الحجاب فرجع الى ما كان عليه قبل سماع كلامه وروى أن الله تعالى قال له انى جعلت فيك عشرة آلاف سمع حتى سمعت كلامى وعشرة آلاف لسان أى قوتها حتى أجبتنى وهذا معنى كلامه أيضا لأهل الجنة فيسمع الواحد منهم بسائر أجزائه ويصير كذلك ويأكل كذلك وينكح كذلك ويشم كذلك وينطق كذلك وان كانت عقولنا لا ندرك ذلك كما قال سيدى على الخواص وما تقرّر من أن المسموع هو الصفة القديمة مذهب الاشعرى وأتباعه ونقل عن أبى منصور الماتريدى ما يوافق فيه حيث قال يجوز سماع ما وراء الصوت وقالوا كما لا تتعذر رؤية ذاته تعالى مع أنه ليس جسما ولا عرضا لا يتعذر سماع كلامه مع أنه ليس حرفا ولا صوتا وعدم سماع غير الاصوات أمر عادى يجوز تخلفه وذهب أبو منصور الماتريدى فى أحد قوليه وأبو اسحق الاسفرائينى والرازى الى أن كلامه تعالى الازلى لا يسمع وانما يسمع صوت يدل عليه يخلقه الله تعالى فوسى انما سمع صوتا وانما يسمع جميع الجهات الاعلى المعنى القائم بذات الله تعالى (قوله والاحسن والاعراب) أى لا نهما من صفات الالفاظ الحادثة وقوله وسائر أى باقى أنواع التغييرات

المتفق عليها بين أهل  
السنة ومعنى الكلام  
المنسوب لله تعالى هو  
معنى قائم بذاته يتعلق  
بكل ما يتعلق به العلم  
وهو كل واجب وكل  
جائز وكل مستحيل  
منزه عن الحرف  
والصوت والتقديم  
والتأخير والسكوت  
واللحن

كلامه والقصر والادغام والغنة وغير ذلك (قوله لان هذه كلها الخ) هذا دليل عقلي على كون الكلام منزها عما ذكره وأما الدليل عليه نفسه فهو سمي كما سيأتي وقوله لا يوصف بأوصاف الحوادث والا لكان حادثا فيكون من قامت به كذلك وهو محال كما مر وقوله كلام الله ككلامنا النفسى معناه انه مثله في كونه ليس بحرف ولا صوت لاني انه عرض بسبقه العدم ويطرأ عليه ويتقدم بعضه على بعض وانما قصدوا به الرد على بعض الحشوية في حصرهم الكلام في الحروف والاصوات وقوله كلام الله بحروف واصوات فقليل لهم ينتقض حصرهم ذلك بكلامنا النفسى وهو الذى يدبره المتكلم في نفسه فانه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت (قوله كالا محيط الخ) جواب عما يقال اذا كانت كيفيته مجهولة فكيف يسوغ لكم الحكم عليه بانه يتعلق بكل واجب الخ وحاصل الجواب ان ذلك لا يقدح في حكمنا عليه بما ذكره كالحكم على ذاته وسائر صفاته بالاحكام المتعلقة بهامع جهلنا بحقائقها فلا يسعنا في ذلك الا التسليم (قوله والحروف انما هي الخ) جواب عما يقال تنزيه الكلام عما مر ينافيه القرآن فانه كلام الله تعالى مع انه حروف واصوات وحاصل الجواب ان مرادنا بالكلام هنا صفته تعالى القائمة بذاته تعالى والقرآن وان كان يطلق عليه كلام الله تعالى الا انه ليس بمراد وحروفه انما هي عبارة عن كلامه تعالى المراد هنا فيكون الكلام القائم بذاته تعالى مدلول للكلام اللفظى المنطوق به وهذا ما صرح به المصنف هنا وفي جميع تأليفه وصرح به السعد وغيره من المحققين واستشكل بان جعل هذه الالفاظ عبارة عن المعنى القائم بذاته تعالى وهو مدلول لها لا يصح لان مدلولات تلك الالفاظ التركيبية الاخبارية وهى النسب حادثة بخلاف الانشائية كقوله تعالى وأنذر عشيرتلك الاقربين وأما المدلولات الافرادية فنهاما هو قديم كفى قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم ومنها ما هو حادث كفى قوله تعالى وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فوسوس لهم الشيطان الى غير ذلك من الآيات والمعنى القائم بذاته تعالى قديم ليس الا فكيف يجعل مدلول تلك الالفاظ هو المعنى القائم بذاته وهذا اشكال لا يخفى قوته وحينئذ فالمتجه والمقبول ما أفاده الشيخ ابن قاسم العبادى وحاصله ان مدلول القرآن هو تعلقات الكلام القديم القائم بذاته والمراد بتعلقاته متعلقاته أى مدلولاته فكلامه تعالى صفة واحدة لها متعلقات أى مدلولات وتنقسم تلك الصفة باعتبار تعلقاتها الى أمر ونهى وخبر لانها ان تعلقت بطلب فعل الشئ كانت أمرا أو بتركه كانت نهيا أو بالاخبار عن شئ كانت خبرا فالتكثير انما هو في تلك التعلقات وفيما يتعلق به دون الصفة القديمة ثم ان تلك المتعلقات أى المدلولات تنقسم باعتبار الالفاظ الدالة عليها الى القرآن وغيره من بقية الكتب فهى باعتبار الالفاظ العربى الخصوص قرآن وهكذا فمدلول القرآن ليس هو الصفة الواحدة القائمة بذاته تعالى حقيقة بل مدلوله هو مدلولها مثلا اذا سمعت قوله تعالى ان قارون كان من قوم موسى وفهمت منه ان هناك ذاتا تسمى قارون وانها كانت من قوم موسى فلأول يل عنك الحجاب وسمعت الكلام النفسى القائم بذاته تعالى ففهمت منه هذا المعنى بعينه فمدلول الكلام اللفظى هو مدلول الكلام النفسى وان شئت قلت هو مثله لتغايرهما باعتبار الدال وحينئذ يظهر أن مدلول القرآن غير مدلول الانجيل وهكذا ضرورة أن المعانى المدلولة للقرآن غير المدلولات لغيره فان فيه من الاحكام ما ليس في غيره وما يباين وينافى الاحكام التى في غيره وهكذا غير ذلك يمكن ارجاع عبارات المحققين الى هذا المعنى بالتأويل (قوله والعبارة غير المعبر عنه) مثلا اذا قلت قام يد فالعبارة هذا اللفظ والمعبر عنه ثبوت القيام لزيد ولا يخفى تغايرهما (قوله فلذلك) أى لكونها عبارة عنه ودالة عليه اختلفت باختلاف الالسنه العربية وغيرها فمن حيث التعبير عنه أى عن مدلوله بالحرف العربية المخصوصة يسمى قرآنا ومن حيث التعبير عن ذلك بغيرها يسمى تورا مثلا وهكذا (قوله والمعبر عنه بها) أى المدلول لتلك الحروف وهو المعنى القائم بذاته الخ وظاهره ان مدلول الحروف هو المعنى القائم وهو خلاف التحقيق لما مر أن هذه العبارات تدل على ما يدل عليه المعنى القديم بمعنى أنه لو أزيل الحجاب عن

والاعراب وسائر أنواع  
التغيرات لان هذه كلها  
من أوصاف الكلام  
الحادث وكلام الله تعالى  
قديم والقديم لا يوصف  
بأوصاف الحوادث  
وكيفيته مجهولة لنا كما  
لا يحيط بذاته وبجميع  
حقائق صفاته والحروف  
انما هي عبارة عنه  
والعبارة غير المعبر  
عنه فلذلك اختلفت  
باختلاف الالسنه ولم  
يختلف هو فخروف  
القرآن حادثة والمعبر  
عنه بها وهو المعنى  
القائم بذات الله قديم



المعنى القديم القائم بذاته تعالى لفهم منه من المعاني ما يفهم من هذه الالفاظ فلا بد من تأويل في كلامه حتى يرجع لهذا التحقيق فقوله هو المعنى القائم أى هو مدلول المعنى القائم وهذا كله اذا أريد بالدلالة المطابقة فان أريد بالدلالة الالتزامية لم يحتج لهذا التأويل لانه اذا دل كلام زيد على معنى وكان كلام عمرو دالا على ذلك المعنى صح ان يقال ان كلام عمرو دال على كلام زيد أى بالالتزام وقوله قديم خبر المحذوف أى وذلك المعنى قديم (قوله فالتلاوة الخ) هو أكثر فائدة مما قبله وقوله حادثة أى لانها أفعال صادرة من التالى والقارى والكاتب ولما كان قوله والمتلو الخ يورهم ان الالفاظ المتلو والمقروءة والنقوش المكتوبة قديمة وذلك لا يصح أول ذلك الشارح بقوله أى مادات عليه الكتابة والتلاوة والقراءة أى المتلو والمقروء والمكتوب لان القديم على كلامه مدلول للمكتوب والمقروء والمتلو لانفس الكتابة الخ التى هى فعل الفاعل ولو قال من أول الامر فالتلاوة والمتلو والقراءة والمقروء والكتابة والمكتوب مادات عليه من المعنى القائم بذاته تعالى قديم لكان أخصر ولعل العبارة التى ذكرها هى عبارة القوم فنقلها كما هى ثم أوطأ بعد ذلك يرد عليه الاعتراض السابق وهو ان ظاهره ان المعنى القائم هو مدلول هذه الالفاظ المتلو والمقروءة والنقوش المكتوبة فيكون القرآن دالا على المعنى القديم القائم بذاته تعالى وليس كذلك فلا بد من تأويل في كلامه بان يقال دال مادات عليه الكتابة بمعنى المكتوب قديم (واعلم) ان القراءة أعم من التلاوة لتعلقها باللفظ المفرد والمتعدد واختصاص التلاوة بالمتعمدة تقول قرأت اسم زيد ولا تقول تلوته لان التلاوة تقتضى تلاوتى لشيء أى تبعيته له وفرق أهل التجويد بينهم ما بوجه آخر وهو ان التلاوة قراءة متمتعة كالآورد والاسباع والمدارس لاخذ عن المشايخ والقراءة تطلق عليهم ما فهمى أعم منهما (قوله وذلك) أى ما تقدم من ان العبارة حادثة والمعبر عنه قديم كذا كر الله تعالى وقوله فان الذ كر حادث أى لانه فعل صادر من العبد وهو التلفظ بقولك الله مثلا ويطلق أيضا على نفس هذا اللفظ الصادر منك وقوله والمذكور قديم يطلق المذكور أيضا على نفس الالفاظ الجارية على اللسان كلفظ الله وعلى مدلول تلك الالفاظ وهو الذات العلية وهو المراد هنا لانه المحكوم عليه بانه قديم أما نفس اللفظ فهو حادث فتأخذ ان قولك الله مثلا يطلق عليه ذكر ومذكور ويطلق الذ كر أيضا على التلفظ به وامامدلوله وهو الذات العلية فيطلق عليه انه مذكور فقط وهو المحكوم عليه بانه قديم (قوله رب العزة) أى الغلبة وازافة الرب اليها لاختصاصها به اذ اعزته حقيقة الاله ولمن أعزه وقال الشيخ العمري فى حاشيته على هذا الكتاب وقيل العزة حية مستديرة بجبل قاف المستدير بالبحر المحيط بالارض اهـ (قوله ثم سبع) هذا شروع فى المعنوية وقدم المعانى عليها لانها أصل لها اذ المنسوب اليه أصل للمنسوب فى التعقل ولاها تعقل على حياها بخلاف المعنوية فانها لا تعقل الا بعد تعقل المعانى ولاها موجودة وقوله سبع عطف على سبع من قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات لاعلى لفظ ثم يجب لاقتضائه ان هذه ليست بواجبة ولا على قوله الوجود لان محل كون الصحيح عند تكرر المعاطيف ان العطف على الاول مالم يكن العطف بحرف مرتب والا كان كل واحد على ما قبله ولان المصنف قد أعاد العامل فى الجملة التى قبل هذه وقطعها عما قبلها حيث قال ثم يجب ولم يقل وسبع وعطف ثم لان رتبة المعنوية دون رتبة المعانى لان المعانى صفات موجودات يمكن رؤيتها لو أزيل الحجاب بخلاف المعنوية فانها ثابتة فقط ولا يمكن رؤيتها لانها لم ترق الى رتبة الوجود الصحيح للرؤية هكذا قال السكتاني وفيه شئ لان صفاته تعالى لا تفاوت فيها فلا يقال هذه الصفة أفضل ولا أشرف وانما يقال هى أكثر تعلقات من تلك لانها كلام فى غاية الشرف وقول القرافى بأشرفية بعض الصفات الوجودية على بعض مردود فالأولى ان يقال عطف ثم لترتب المعنوية على المعانى فى التعقل اذ لا تعقل عالمية مثلا لا بعد تعقل علم قائم بالذات أو ان ثم لجرد الترتيب الذ كر أى الاخبارى فكانه قال أخبرك بما تقدم ثم أخبرك بهذا وحذف التاء من سبع لان المعدوم مؤنث وهو صفات

فالتلاوة والقراءة  
والكتابة حادثة والمتلو  
والمقروء والمكتوب  
قديم أى مادات عليه  
الكتابة والقراءة  
والتلاوة وذلك كذا كر  
الله فان الذ كر حادث  
والمذكور وهو رب  
العباد قديم وهو رب  
العزة فافهم وراجع  
كتب الأئمة تعلم  
(ص) ثم سبع صفات  
تسمى معنوية

جمع صفة أولانه مخدوف وعند حذفه يجوز تأنيث العدد ونذكره **(قوله وهي ملازمة)** مقتضى جعلهم  
المعاني عللا والمعنوية معمولة أن يقول وهي لازمة إذا معلول لازم لعلته لكنه عبر بذلك إشارة إلى أن المراد  
بالتعليل التلازم وإن التلازم من الجانبين وليس المراد به حقيقة وهي افادة العلة معاولها الثبوت كما سيأتي  
**(قوله هي الحال الخ)** هذا التعريف شامل للمعنوية القديمة والحادثة ولا يقال هما حقيقةتان مختلفتان فكيف  
يجمعهما في تعريف واحد لانا نقول هذا التعريف رسم وامتناع الاجتماع انما هو في الحد لا في الرسم وقوله  
الواجب في نسخة الواجبة وهي صحيحة أيضا لأن الحال يجوز فيه التذكير والتأنيث والمراد بالوجوب عدم  
الانفكاك لعدم تصور العدم **(قوله مادامت الذات)** ماصدرية ظرفية متعلقة بالواجب ودام تامة بمعنى  
بقيت أي الواجب للذات مدة بقائها لانا قصه لفساد المعنى وحينئذ فقوله معللة حال اما من الحال الواقع خبرا  
أو من المبتدأ بناء على مذهب سيبويه المجوز بحسب الحال منهما أو من الضمير الواجب اتفاقا ولا يصح أن  
يكون حالا من الذات لأن الذات لا تعمل وأظهر في محل الاضمار حيث قال مادامت الذات لتلايتوهم عود  
الضمير على الحال كما تقدم في مبحث الوجود **(قوله أخرج به السابوصفات المعاني)** لأن الأولى عدمية  
والثانية وجودية والحال واسطة بينهما ولو قال أخرج عنه لكان أولى لأن المنسوب وصفات المعاني لم تدخل في  
شيء حتى يخرجها بقوله الحال وأيضا فالحال جنس وشأن الجنس الاخراج عنه لابه **(قوله أخرج به الحال)**  
**(النفسية)** أي لأن الحال قسمان كما تقدم ملازم صفة معنى وتسمى حالا معنوية وما لم يلزم ذلك وتسمى حالا  
نفسية **(قوله ومعنى التعليل التلازم)** أي وليس معناه افادة العلة معاولها الثبوت بحيث تكون المعاني مؤثرة في  
المعنوية كتأثير حركة الاصبع في حركة الخاتم على القول بذلك فهذا ليس مرادنا بخلاف التلازم فانه كما يعقل  
بين الممكنين من غير تأثير لا حادهما في الآخر كالجوهر والعرض يعقل بين الواجبين نحو ارادة الله تلازم علمه  
وعلمه يلزم كلامه **(قوله أي يلزمها معنى الخ)** مقتضى الظاهر أن يقول أي تلزم معنى لكن لما كان التلازم  
من الجانبين كان كل منهما في نفس الأمر متصفا بكونه لازما وما يلزم وما فيه صح فيه اعتبار كل منهما **(قوله فقادر)**  
**(الخ)** الأولى أن يقول فكونه قادرا يلزم القدرة وهكذا الما مر أن صفة المعنى هي الكون المذكور وأما قادر فهو  
اسم لصفة **(قوله منسوبة إلى المعاني)** حال من ضمير سميت **(فان قلت)** مقتضى نسبتها إلى المعاني أن يقال  
معنوية لانا نقول قاعدة النسب أنه إذا أريد النسبة إلى جمع لا ينسب إلى لفظه بل يؤتى بمفرده وينسب إليه قال في  
الخلاصة والواحد إذا كاناسبا للجمع إلى آخر البيت لا يقال الالف في المعنى بدل عن ياء فقتضاه أن ترد الياء  
في النسب فيقال معنوية لانا نقول لم يفعلوا ذلك لما فيه من الثقل بسبب اجتماع ثلاث ياءات مع كسر أحدها وقوله  
لأن الاتصاف الخ لعله لنسبتها لما ذكر كانه قال انما نسبت المعنوية إلى المعاني دون العكس مع أن كلامها صفة  
قديمة لأن الاتصاف الخ ويصح أن يكون علة للتسمية باعتبار تقييدها بالنسبة المذكورة والمعنى وسميت بهذا  
الاسم المشتمل على هذه النسبة لأن الخ ولا يصح أن يكون علة للتسمية بقطع النظر عن تقييدها بذلك لانها لم  
تعمل **(قوله ولانها أظهر الخ)** عطف علة على معلول كانه قال انما كان الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعاني  
لانها أظهر الخ وأيضا فالمعاني ملازمة والمعنوية لازمة واللازم فرع الملزوم أي يلاحظ بعدم ملاحظته فان قلت  
يصح أيضا أن يقال المعنوية ملازمة والمعاني لازمة لما مر انهما متلازمان **(قلت)** لما كان تعقل المعنوية يتوقف  
على تعقل المعاني لوجودها خصت المعاني بوصف الملزومية والمعنوية بوصف اللازمية **(قوله وهذا)** أي قول  
المصنف ثم سبع صفات الخ جار على رأي مثبت الأحوال أي الواسطة بين الوجود والمعدوم وهو امام الحرمين  
والقاضي ومن وافقهما والنفس تميل اليه كما قاله السنوسي وقد استدل عليه بوجوه منها أن الكلي الذي له  
جزئيات محقة مثل الانسان ليس بوجوده والالكان مشخضا فلا يكون كليا ولا معدوم والالكان جزأ من  
أجزاء الوجود كزيد مثلا لا امتناع تقوم الوجود بالمعدوم أي كونه مقوما له وجزأ من أجزاء ماهيته فثبت  
كونه واسطة وهو المطلوب ومنها أن السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية فيتغيران ضرورة

وهي ملازمة للسبع  
الأولى وهي كونه تعالى  
قادرا ومريدا وعالما  
وحياوسميعا وبصيرا  
ومتكلما  
**(ش) أي ثم بعد تحقق**  
ما تقدم يعتقد في حقه  
تعالى سبع صفات تسمى  
صفات معنوية والصفة  
المعنوية هي الحال  
الواجب للذات مادامت  
الذات معللة بعلة فالحال  
أخرج به السابوصفات  
المعاني ومعللة بعلة  
أخرج به الحال النفسية  
ومعنى التعليل التلازم  
أي يلزمها معنى قائم  
بالذات فقادر يلزم  
القدرة وصريد يلزم  
الارادة وعالم يلزم العلم  
وحى يلزم الحياة  
وسميع يلزم السمع  
وبصير يلزم البصر  
ومتكلم يلزم  
الكلام وسميت  
معنوية منسوبة إلى  
المعاني لأن الاتصاف  
بالمعنوية فرع الاتصاف  
بالمعاني ولانها أظهر  
منها إذ هي موجود  
والمعنوية ثابتة فقط  
وهذا على

مخالفة ما به التمايز وهو السوادية لما به التشارك وهو اللونية ولا يخوفاً أن يوجد هذان الوصفان أغنى اللونية والسوادية لسواد فيلزم قيام العرض بالعرض أو بعدمه فيلزم تركب الوجود من المعدوم وكل منها محال فثبت كونهما واسطة وهو المطلوب ومنها ما ذكره بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت الاحوال وهو أن القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود والمقدمات الكلية في الأدلة وذلك أن نفيها لا يمكنه أن يعلل شيئاً لانا إذا قلنا مثلاً هذا عالم لقيام العلم به وقادر لقيام القدرة به لا يستقيم الا اذا أثبتنا المغايرة بين العلم والعالمية حتى يصح التعليل وعند نفاة الاحوال لا مغايرة فلا يستقيم لما فيه من تعليل الشئ بنفسه ولا يمكنه أن يحل شيئاً لأن الحد مركب من عام وخاص مثلاً اذا قلنا في السواد انه لون قابض للبصر فلا بد أن تتعقل مغايرة بين اللونية والقابضية اذ لو كانا شيئاً واحداً لما أغنى القيد الثاني شيئاً وكان قولنا لون قابض بمنزلة قولنا لون لون فلا يتميز السواد عن البياض حينئذ ونافي الحال ليس عنده معنيين متغايران ولا عموم ولا خصوص فلا يمكنه الحد المركب من جنس وفصل ولا يمكنه فهم مقدمة كلية في الأدلة لأن السكينة يلزمها الاشتراك المعنوي ونافي الحال ليس عنده اشتراك الافي اللفظ وهذا كله واضح غير أنه عند التأمل الصادق والفهم الصائب لا ينتج المطلوب ولا يرد على نفاة الاحوال لانهم وان نفوها لا ينفون الاعتبار الذهني وحينئذ فلا يلزم سد باب شئ مما ذكر فصار الخلاف بين نافي الحال ومثبتها لفظياً لأن من نفاها أراد نفى زيادتها على قيام ملزومها كالقدرة بالذات ومن أثبتها أراد تحققها في خارج الاذهان وان لم تكن متحققة في خارج الاعيان وليس المراد أنها متحققة في الذهن فقط خلافاً لبعضهم (قوله وأما على رأى من لا يثبتها) وهو الشيخ الأشعري وأتباعه (قوله فقادر) أى فكونه قادراً الخ ويستغاد من كلام الشارح أنهم انفقوا على السكون المذكور وهو كذلك فهو واجب اجماعاً على مذهب أهل السنة والمعتزلة وعلى مذهب من ثبت الحال ومن ينفيها وانما الخلاف في كونه صفة ثابتة قائمة على المعاني أو ليس بصفة ثابتة قائمة عليها بل هو أمر اعتباري وحينئذ فنفي انكار الاحوال انكار زيادتها على المعاني لا انكار كونه قادراً مثلاً من أصله فانه كفر لما أمر أنه مجمع عليه فالشيخ وأتباعه وان نفوا الحال لا ينفون الاعتبار الذهني كما مر (قوله وما يستحيل) السين والتاء للتأويع يقال أحلت الشئ فاستحال فاستفعل هنا للتأويع أفعل لا للطلب كما قاله بعضهم والمعنى مما يطلب من المكلف نفيه لا اثباته لأن الطلب انما يكون من فاعل الفعل كما استغفر واستعان وما هنا ليس كذلك لأن فاعل الفعل ليس هو المكلف بل الصفات فتعين انها للتأويع تقول أحلت الصفات فاستحالت ككسرت الاناء فتكسر وما واقعة على أمر نظير ما مر وقوله في حقه في معنى على والحق بمعنى الذات أى ومن الامر الذي يستحيل على ذاته الخ (قوله وعشرون صفة) أى بناء على ما قدمه من ثبوت الاحوال أما على القول بنفيها فالواجب اما اثنا عشر بناء على أن الوجود حال أو ثلاثة عشر بناء على أنه أمر اعتباري فتكون المستحيلات هي أضدادها كذلك لا يقال ان المذكور في كلام المصنف زيادة على العشرين لانه ذكر الإرادة أضداداً كثيرة كالذهول والغفلة والعلة والطبيعة وكذلك العلم وذلك ينافي قوله هنا انها عشرون لا نأقول أضداد الإرادة راجعة كلها للكراهة لانها في معناها وأضداد العلم راجعة الى الجهل فصارت عشرين وتقدم ان الصفة تطلق حقيقة على ما ليس بذات وجوديا كان أولاً كما تطلق على المعنى الوجودي القائم بالوصف والمراد هنا الاول اذا المستحيلات بعضها أمر عديم كالعدم وبعضها أمر وجودي كالعدمى بناء على مذهب أهل السنة القائلين بانه أمر وجودي يضاد البصر خلافاً للحكام القائلين بانه أمر عديمى (قوله أى من بعض) الاولى حذف من لما في اثباتها من الجمع بين العوض والمعوض كما مر (قوله لان كل ما يليق) علة لجعل من للتبعيض لازمة والاقتضى انحصار المستحيلات في العشرين ومنسب العلة قوله ولا تنحصر الخ أى انها لانها لها كما أن الكمالات كذلك (قوله الا انها) جواب عما يقال اذا كانت المستحيلات لا تنحصر في العشرين فلم يقتصر عليها وقوله ما قام الدليل عليه أى الدليل التفصيلي نظير ما مر (قوله وهذا هو القسم الثاني) الإشارة

رأى مثبت الاحوال  
وأما على رأى من  
لا يثبتها فقادر عنده  
عبارة عن قيام القدرة  
بالحل الخ

(ص) وما يستحيل  
في حقه تعالى عشرون  
صفة وهي أضداد  
العشرين الاولى  
(ش) من للتبعيض أى  
من بعض ما يستحيل  
لان كل ما يليق بجلاله  
مستحيل عليه ولا  
تنحصر في هذه العشرين  
الا انها لما كانت أضداد  
ما قام الدليل عليه من  
الواجبات لله تعالى  
اقتصر عليها وهذا هو  
القسم الثاني أى مما  
يجب على المكلف  
معرفة

الى ما ذكره المصنف من المستحيلات أى والقسم الاول ما قدمه من الواجبات كما هو ظاهر (قوله وهو)  
 أى والقسم الثانى ما يستحيل الخ والمعرفة المتعلقة بهذا القسم منها ما اعتقاد استحالة فمضى وجوب معرفة  
 المستحيلات على المكاف انه يجب عليه اعتقاد استحالتها فالمراد من معرفتها من حيث استحالاتها من حيث  
 وجوبها ولا يجوزها (فان قلت) ان وجوب الصفات المتقدمة يستلزم استحالة نقائصها فلم ذكرها (قلت) انما  
 ذكرها لان المطلوب فى هذا الفن ذكر العقائد تفصيلا لان خطر الجهل فيه عظيم أى مشتقة شديدة فلا يستغنى  
 فيه باحد المتلازمين عن الآخر (قوله وذلك الخ) بيان لجعل القسم الثانى هو المستحيلات وحاصله انه انما  
 جعل القسم الثانى هو المستحيلات دون ان يجعلها الجائزات لانها اضداد للواجبات والصد أقرب خطورا  
 بالبال عند ذكر ضده فناسب أن تجعل القسم الثانى فى محل البيان والتعليل هو قوله وهذه نقائص الخ وأما  
 قوله ولا يكون النقيض والصد الخ فهو زيادة فائدة قصد بها بيان وجه استحالة هذا القسم ولا يتعلق له بالمضى  
 ويحتمل ان قوله وذلك الخ بيان لوجه استحالة هذه الاضداد ومحل البيان والتعليل هو قوله ولا يكون النقيض  
 الخ وما قبله توطئة له ويدل على هذا قوله فلا يتصور وجوده وذلك حقيقة المحال اذ هو محط التعليل كانه قال  
 فثبت كونها مستحيلة وهو المطلوب وقوله فالواجب الخ جملة معترضة على كلا الاستمالين واقعة فى جواب سؤال  
 مقدر كانه قيل ما حقيقة الواجب أو ما تعريفه فقال فالواجب الخ وانما أعاد ذلك مع تقدمه فى كلام المصنف  
 اطول العهد فر بما يغفل عنه وتوطئة لبيان وجه استحالة الاضداد على الاحتمال الثانى كما مر كانه قال وقد تقدم  
 أن الواجب الخ وقوله وهذه نقائص الخ من جملة التوطئة أى واذا كانت نقائص للواجبات كانت مستحيلة  
 (قوله لا يتصور الخ) أى لا يصدق العقل بهدمه ولا يجزم به وتقدم أن الاولى حذف العقل لان الواجب  
 متصف بالوجوب سواء وجد عقل عاقل أم لا (قوله وهذه نقائص لتلك وأضداد) أى بعضها نقيض وبعضها  
 ضد وبعضها مساو للنقيض كما سيأتى (قوله ولا يكون النقيض والصد الخ) شروع فى بيان وجه استحالاته  
 على ما مر ويكون تامة بمعنى يوجد ويتحقق والواو بمعنى أو والمقابل هو الواجب ومحط العلة قوله فلا يتصور  
 وجوده الخ كما مر أى لا يصدق العقل بوجوده أى وجوده ما ذكر من النقيض والصد فالضمير عائدا على  
 النقيض والصد وأفراده ما مر من أن الواو بمعنى أو والتى لاحد الشيئين أو الاشياء فيفرد بعدها الضمير وفى  
 كلامه اشارة الى أن هذه المستحيلات تعلم من الواجبات بطريق اللزوم وانما ذكرها لما مر قريبا (قوله  
 وذلك) أى ما لا يتصور وجوده المفهوم من قوله فلا يتصور الخ وهذا محط العلة وتامها كما مر وقوله حقيقة المحال  
 قضيته أن المحال والمستحيل بمعنى واحد وهو ما لا يتصور وجوده وقال بعضهم بينهما فرق وهو أن المستحيل  
 ما اتفق على امتناعه كالاضداد الآتية والمحال ما اختلف فيه كصفة التكوين فانها محالة عند الاشاعة أى محال  
 كونها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى والماتريديّة ليست محالة بل ثابتة على ما مر (قوله واطلاق الصد عليها  
 الخ) جواب عما يقال كيف يطلق عليها ضد مع ان بعضها غير ضد بل اما نقيض أو مساو له (قوله بحسب وضع)  
 أى اصطلاح اللغة على تقدير مضاف أى أهل اللغة كما يؤخذ من التعليل والمعنى أن اطلاق الصد عليها جار على  
 اصطلاح أهل اللغة أى موافق له (قوله بل بعضها نقيض لما تقدم) أى من الصفات (قوله وبعضها ضد) أى  
 وبعضها ليس بصد ولا نقيض بل مساو للنقيض كما سيأتى واعتراض بان ظاهره ان صفة المولى يقال لها فى  
 الاصطلاح ضد مع ان صفاته تعالى قديمة وليست بعرض فلا تكون ضد الغيرها ولا بعضها ضد لبعض هكذا  
 قال يس قال شيخنا نقلا عن شيخه الصغير وفيه بحث اه ولعل وجهه ان الضد لم يطلقه الشارح الاعلى مقابل  
 صفات المولى لا على صفاته تعالى الواجبة له فان اراد انه يستفاد من كلامه اطلاق الصد عليها باعتبار كون التضاد  
 نسبة من الجانبين فهو صحيح ولكن لا يلزم من ذلك كونها عرضا أى حادثة لان الضد هو الامر الوجودى قديما  
 كان أو حادثا كما يعرف من تعريفه الآتى (قوله وذلك) أى بيان كونها ليست كلها أضدادا (قوله لان حقيقة

وهو ما يستحيل فى حقه  
 تعالى وذلك لان ما تقدم  
 يجب لله تعالى فالواجب  
 مالا يتصور فى العقل  
 عدمه وهذه نقائص  
 لتلك وأضداد ولا  
 يكون النقيض والصد  
 الا اذا اتقى مقابله  
 وانفاء مقابله لا يتصور  
 فى العقل فلا يتصور  
 وجوده وذلك حقيقة  
 المحال واطلاق الصد عليها  
 بحسب وضع اللغة لان  
 أهل اللغة يطلقون الصد  
 على مطلق المنافى واما  
 فى الاصطلاح فليست  
 كلها أضدادا بل بعضها  
 نقيض لما تقدم  
 وبعضها ضد كما تقف  
 عليه ان شاء الله تعالى  
 وذلك لان حقيقة



الضدين الخ) مراده بالاضد ما يشمل المتضادين كما هو اصطلاح اهل الاصول فان اردت تعريف كل منهما على حدته بتعريف يخصه قيل الضدان هما الامر ان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالبياض والسواد والمتضادان هما الامر ان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ويتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالابوة والبنوة (واعلم) انه اختلف فقيل ان التضاد لا يكون بين الذوات ولا بين الذوات والمعاني بل يختص بالمعاني وقيل بالتعميم وظاهر تمثيل الشارح الاول وان كان المثال لا يخصه بقوله الامر ان كالجنس فيشمل الوجوديين والعديميين والوجودى والعدمى وقوله الوجوديان فصل خرج به العدميان كالعمى والموت فان الاول عدم البصر والثانى عدم الحياة على ماسياتى والوجودى والعدمى كالايجاب والسلب والعدم والملكة ومعنى الوجود بالنسبة للمتضادين ان كلامهما ليس معناه عدم كذا الا انهما موجودان خارجا عن المعلوم عند المحققين ان الابوة والبنوة امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج عن الذهن كبقية الامور الاضافية فانها لا وجود لها في الخارج عدا اهل السنة خلافا للحكماء اذ لو كانت موجودة لكانت في محل والحلول في محل امر اذ في موجود أيضا فيقتضى الحلول في محل وهذا الحلول كذلك وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال فثبت ان الاضافات أمور اعتبارية خارجة عن العالم لانه اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات في الخارج المشاهدة بحاسة البصر وقوله غاية الخلاف الخ المراد بغاية الخلاف بين الامرين التنافي بينهما بحيث لا يصح اجتماعهما فخرج نحو البياض مع الحركة فانهما وان كانا امرين مختلفين في الحقيقة لكن ليس بينهما غاية الخلاف أى التنافي لجواز اجتماعهما فليسا بمتضادين بل متخالفين وعلى هذا فيقال للبياض مع الحركة أو غيرهما من بقية الالوان ضدان قال كاف مدخلة لذلك وكذا السواد مع الحركة أو غيرهما من بقية الالوان ضدان وقيل المراد بغاية الخلاف بين الامرين انهما يشتركان في امر ما فلا يصدق بالنسبة للالوان الابالبياض والسواد وأما غيرهما فيقال فيه متعاندان لاضدان لان في الخضرة والحركة مثلا بعض سواد وبياض لانهما يميلان اليهما في بعض الاجسام فلا يصدق على السواد والبياض مع واحد منهما لانهما لا يشتركان في امر ما وعلى هذا تكون الكاف استقصائية بالنسبة للسواد والبياض لعدم دخول غيرهما من بقية الالوان وتكون المتنافيات زائدة على أربع كما هو رأى بعضهم فتكون خمسة الضدان والنقيضان والاضاديان والعديم والملكة والمتعاندان ولا يرد على التعريف حينئذ المتعاندان كالبياض والبياض لانهما لا يوصفان بالخلاف بهذا المعنى فضلا عن غاية اشتراكهما في جميع الوجوه وأما على المعنى الاول فان كانت الفلاسفة يرون تنافيهما وردا عليه والا فلا نعم يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يصدق بالمعنى القديم والحادث كعلم الله تعالى وعلم زيد لانهما امران وجوديان بينهما غاية الخلاف بكل من المعنيين السابقين لتنافيهما وعدم اشتراكهما في امر ما فيكون غير مانع فلوزاد فيه يتواردان على موضع واحد أى ذات واحدة فخرج ما ذكر فان موضوع القديم قديم لا يوصف بالحادث وموضوع الحادث حادث لا يوصف بالقديم وكذا البياض والسواد لا يقال لهما ضدان الا اذا اعتبرتهما بالنسبة لمحل واحد لا بالنسبة لمحلين ويعتبر أيضا في الضدين أن يكون عدم اجتماعهما باعتبار ذاتهما وأن لا يكون المانع من اجتماعهما كون الشيء مضادا لغيره وغير مضاد له من جهتين فخرج بالاول علمك بحركة زيد وعلمك بسكونه فان هذين العلمين لا يمكن اجتماعهما لكن باعتبار متعلقهما وهو الحركة والسكون اما باعتبار ذاتهما فيمكن اجتماعهما فلا يقال لهما ضدان وخرج بالثاني السواد والخلاوة فانهما لا يجتمعان بحيث تكون الخلاوة عين السواد وبالعكس لان الخلاوة لا تضاد للبياض والسواد يضاده فلو كانت الخلاوة عين السواد لزم كونها مضادة للبياض من جهة كونه سوادا غير مضادة له من جهة كونها خلاوة فتجتمع المضادة وعدمها وهو محال فلا يقال ان الخلاوة ضد للسواد مع انها لا تجتمع معه لان المانع من اجتماعهما معه ما ذكر من لزوم المضادة وعدمها

الضدين الامران  
الوجوديان اللذان  
بينهما غاية الخلاف  
كالبياض والسواد  
والحركة والسكون

(قوله والنقيضان عبارة الخ) اعلم انه قد اتفق على وقوع التناقض في التصديقات ككل انسان حيوان  
تقيضه بعض الانسان ليس بحيوان واختلاف في التصورات كزيد لا زيد فقيل لا يقع فيها تناقض وقضية  
كلام المنطقة وقوعه فيها ايضا حيث قسموا العلم الى تصور وتصديق وكذا الى ضروري ونظري وقالوا ان  
النظري في كل منهما قد يقع فيه الخطأ فقد يناقض الانسان نفسه في وقتين مختلفين فيحتاج الى عاصم وهو  
المنطق فهذا صريح في أن هاتين القضايا وأما قولهم في تعريف التناقض هو اختلاف قضيتين بالانيجاب والسلب  
الخ فهو تعريف لا حد قسيمي وهو التناقض في القضايا واقتصر واعليه لانه المهم لغلبة وقوعه وكلام الشارح  
يصح تخريج على كل من القولين لان قوله عبارة عن ثبوت شيء محتمل أن يكون تقديره عن ثبوت شيء  
لشيء فالاول المحمول والثاني الموضوع بقرينة تمثيله فيكون جاريا على غير ما يقتضيه كلام المنطقة وهو  
القول الاول ويحتمل التعميم بان يقال قوله عبارة عن ثبوت شيء أعم من أن يكون ثابتا لآخر أم لا فالاول  
في التصديقات والثاني في التصورات فيكون جاريا على ما يقتضيه كلام المنطقة وهو الثاني (فان قلت) هذا  
التعريف صادق بما اذا اختل شرط من الشروط المعتمدة في تناقض التصديقات كوحدة الموضوع  
والمحمول والزمان والمكان والشرط والكل والجزء والقوة والفعل والاضافة وذلك أن المنطقة اشترطوا  
في التناقض الاتحاد في هذه الامور الثمانية وتسمى الوحدات الثمانية فان اختلفت القضيتان في واحد منهما  
لم يحصل بينهما تناقض لجواز صدقهما وكذبهما حينئذ والتناقض يشترط فيه صدق احدهما وكذب  
الاخرى مثال اختلافهما في الموضوع أو المحمول زيد يصلي وعمر ولا يصلي زيد يدلي وعمر ولا يقرأ فان  
هاتين القضيتين يصح صدقهما معا وكذبهما معا وصدق احدهما وكذب الاخرى ومثال اختلافهما  
في الزمان نبينا صلى الله عليه وسلم صلى الى بيت المقدس وتر يد قبل نسخ التوجه اليه نبينا صلى الله عليه وسلم  
لم يصل الى بيت المقدس وتر يد بعد النسخ فان هاتين القضيتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة كانتا  
كاذبتين ومثال اختلافهما في المكان نبينا صلى الله عليه وسلم قد فرض عليه الجهاد وتر يد بالمدينة نبينا  
صلى الله عليه وسلم لم يفرض عليه الجهاد وتر يد بمكة فان هاتين القضيتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة  
كانتا كاذبتين وكذا قولك زيد جالس أي في الدار زيد ليس بجالس أي في السوق فانه يجوز صدقهما  
وكذبهما ومثال اختلافهما في الشرط اللون مفرق للبصر أي بشرط كونه بياضا اللون ليس بمفرق للبصر  
أي بشرط كونه سوادا فهاتان صادقتان لاختلاف الشرط فيهما ولو عكس ذلك الشرط لكذبنا ومثال  
اختلافهما بالكل والجزء الثلاثة عدد فرد وتر يد المجموع الثلاثة ليست بعدد فرد وتر يد بعضها وهو  
الاثنان فهاتان صادقتان ولو عكست هذه الارادة لكذبنا ومثال اختلافهما بالقوة والفعل الخمر في الدن  
مسكر أي بالقوة الخمر في الدن ليس بمسكر أي بالفعل فهاتان صادقتان ولو عكست هذه الارادة لكذبنا  
ومثال اختلافهما بالاضافة زيد ابن وتر يد عمرو زيد ليس ابنا وتر يد خالد فان كان ابنا لعمرو وصدقنا  
والا كذبنا ومنهم من اختصر هذه الوحدات الثمانية فردها بعضهم الى ثلاثة وحدة الموضوع والمحمول  
والزمان وأدخل وحدة الشرط والكل والجزء في وحدة الموضوع لانا اذا قلنا اللون مفرق للبصر أي  
بشرط كونه أبيض اللون غير مفرق للبصر أي بشرط كونه غير أبيض أو قلنا الزنجي أسود أي بعضه  
الزنجي ليس بأسود أي كاه فاللون الأبيض خلاف غير الأبيض وبعض الزنجي خلاف كاه وأدخل  
وحدة المكان والقوة والفعل والاضافة في وحدة المحمول لان الجلوس في المسجد خلاف الجلوس في الدار  
والاسكار بالفعل خلاف الاسكار بالقوة وأبو زيد خلاف أبو عمرو وردها بعضهم الى اثنتين وحدة  
الموضوع والمحمول وأدخل وحدة الزمان في وحدة المحمول كاللحان وردها بعضهم الى واحدة وهي وحدة  
النسبة الحكمية لان جميع ما تقدم يرجع اليها فان نسبة المحمول الى أحد الموضوعين مغايرة لنسبته الى الآخر  
ونسبة أحد المحمولين الى موضوع مغايرة لنسبة الآخر اليه ونسبة أحد المحمولين الى موضوع بشرط مغايرة

والنقيضان عبارة عن  
ثبوت شيء ونفيه نحو  
زيد موجود زيد ليس  
بموجود وهذا

لنسبة الآخر اليه بغير ذلك الشرط وهكذا اذا علمت ذلك فقوله ثبوت شئ أو نفيه صادق بماذا كان المنفي مغايرا للثبت اما في الموضوع أو المحمول الى غير ذلك مما مر مع انه لا تناقض بينهما حيث نزل جواز صدقهما أو كذبهما والتناقض لا بد فيه من صدق أحد الشئيين وكذب الآخر ولا يوجد ذلك الا عند الاتحاد في جميع مامر وحاصل الجواب أنا لا نسلم ان قوله ثبوت شئ أو نفيه صادق بماذا كر لان الضمير في أو نفيه راجع للأمر المثبت ولا شك انه عند اختلال شرط من الشروط السابقة لا يصدق وأن المنفي هو المثبت نفسه بل غيره بالا اعتبار كما تقدم ايضا حواله المعنى ثبوت أمر ونفي ذلك الأمر بعينه ولا يكون المنفي هو المثبت بعينه الا عند الاتحاد في جميع مامر وهذا معنى ما سبق من أن الشرط اتحاد النسبة الحكمية واعلم انه يدخل في تعريف النقيضين العدم والملكية بمعنى أنه يستغنى بالنقيضين عنهما باعتبار الاثبات والنفي في كل لا بمعنى انهما من أفراد النقيضين لان من لازم النقيضين انهما لا يرتفعان وانهما يقتسمان الصدق والكذب أي يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا ولا كذلك العدم والملكية فيهما وايضا فالنفي في تقابل العدم والملكية مقيد بنفي الملكية عما من شأنه أن يتصف بها بخلافه في النقيضين فانهما نوعان متباينان ليس أحدهما من أفراد الآخر فلا يصح تفسير الدخول بالمعنى الثاني (قوله اصطلاح الاصوليين) الظاهر أن المراد بهم أو باب أصول الفقه لان أو باب أصول الدين كثير ما يمشون على اصطلاح المناطقة ويحتمل أن المراد بهم أو باب أصول الدين وقوله ولاهل المنطق اصطلاح آخر وهو أنهم جعلوا المتنافيات أو بعبارة الضدان والمتضادان والنقيضان والعدم والملكية فهذه الاربعة لا يمكن اجتماعها بخلاف الخلافين كالقيام والضحك فانه يمكن اجتماعهما فليس امتنافيين وكذا المثلان كبياض وبياض فجملة الاقسام عندهم ستة واما الاصوليون فادرجوا المتضادين في المتضادين والعدم والملكية في النقيضين كما علمت مما مر ويزاد الخلافان والمثلان فالمعلومات حينئذ منحصرة في أربعة المثلين والضدين والخلافين والنقيضين فالخلافان يجتمعان ويرتفعان كالبياض والقعود والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان والضدان أمران مختلفان بالحقيقة لا يجتمعان وقدير تفعلان والمثلان أمران متفقان بالحقيقة لا يجتمعان وقدير تفعلان وعدم اجتماع المثلين كالبياضين مذهب الفلاسفة وتبعهم أهل السنة خلافا للمعتزلة وعلى كل من القولين حجج مقرر في محلهما فمنها على الثاني أن المصبوغ يختلف سواده باعادته للقدرة مرة بعد اخرى فشدة سواده من اجتماع سوادين فاكثر واجاب الاول بانها انواع من السواد تتعاقب على المصبوغ واحدا بعد واحد لانها مجتمعة قال شيخ شيوخنا سيدي محمد الصغير وهذا ليس بظاهر فاختار هنا مذهب المعتزلة \* واعلم ان تنافي التقيضين كز يدقائم زيد ليس بقائم ضروري لا يحتاج الى دليل لان النفي والاثبات لا يجتمعان بالضرورة بخلاف تنافي الضدين كالسواد والبياض فانه نظري يحتاج لدليل والدليل عليه انهما لو اجتمعا للزم عليه اجتماع النقيضين بانه أن السواد مثلا يلزمه لا بياض والبياض يلزمه لا سواد اذ يلزم من صدق سواد صدق لا بياض ومن صدق بياض صدق لا سواد فلو اجتمع السواد والبياض لزم عليه اجتماع سواد ولا سواد الذي هو البياض وبياض ولا بياض الذي هو السواد فيلزم عليه اجتماع النقيضين وهو باطل بالضرورة كما علمت فالمنافاة بين الضدين ليست ذاتية بل لما يلزم على اجتماعهما من اجتماع النقيضين كما تقرر بخلاف المنافاة بين النقيضين فانها ذاتية فتتألفان في أقوى من تنافي الضدين لما ذكر ولان تنافيهما بالذات وتنافي الضدين بالعرض وبيانه أن الخير مثلا يوصف بكونه خيرا وهو ذاتي له وبكونه ليس شرا وهو عرضي له وبكونه ليس بخير ينافي الذاتي وهو الخير وبكونه شرا ينفي العرضي وهو بكونه ليس شرا ولا شك أن الثاني للذاتي وهو بكونه ليس بخير هو النقيض لان الخير نقيضه لا خير والثاني للعرضي وهو بكونه شرا هو الضد لان الخير ضده شر فيلزم ان يكون تنافي الضدين أقوى منه تنافي النقيضين وهو المطاوب (قوله بل التحقيق الخ) اضراب ابطالى لقوله العدم نقيض

اصطلاح الاصوليين  
ولاهل المنطق اصطلاح  
آخر غير هذا فانظر ذلك  
في شرح الشيخ لهذا  
المحل ولما كانت هذه  
المستحيلات منافيات  
للايجابات كان عددها  
كعددها وترتيبها  
كترتيبها الاول من  
المستحيلات الاول من  
الواجبات والثاني والثاني  
الى آخرها  
(ص) وهي العدم  
والحدوث وطرو  
العدم  
(ش) العدم نقيض  
الوجود وليس بضد بل  
التحقيق انه مساو  
لنقيض الوجود

الوجود كأنه قال ما ذكر من أنه نقيض الوجود خلاف التحقيق والتحقيق أنه مساو لنقيضه اذ نقيض الوجود لا وجود ولا وجود مساو للعدم هكذا قاله شارح وهو مبنى على القول بعدم ثبوت الواسطة بين الوجود والعدم وهي الاحوال أما على القول بثبوتها كما هو طريق المصنف فالتحقيق أنه أخص من نقيض الوجود لان نقيضه لا وجود وهو أعم من العدم اصدق به وبالحال (قوله والحدوث نقيض القدم) أي بناء على تفسير الحدوث بالمعنى المجازي الآتي في كلامه على ماسيأتي اما على تفسيره بالمعنى الحقيقي وهو الوجود بعد العدم فيكون التقابل بينهما وبين العدم تقابل الشيء والاخص من نقيضه لان نقيض الوجود بعد العدم لا وجود بعد عدم وهو صادق بالعدم وبالحال اذ لا تتصف بالوجود بل بالشبوت (واعلم) ان عطف الحدوث وطر والعدم على العدم بالنظر لتسلط الاستحالة على كل من عطف الخاص على العام او اللزوم على الملزوم لان استحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الحدوث وطر والعدم لان الاول في قوة قضية كلية قائلة لا عدم يثبت له تعالى لا سابقا ولا لاحقا ولا شك أن هذا أعم من استحالة العدم السابق والعدم اللاحق ومعاوم أن استحالة العدم مساوية لوجوب الوجود فيكون وجوب الوجود مستلزم الوجود القدم والبقاء فعطفهما عليه من عطف اللزوم على الملزوم أو الخاص على العام وليس المراد بالعام الكلي وبالخاص الجزئي المندرج تحته حتى يرد أن ذلك لا يصح هنا لان الوجود نفسى وما بعده سلبيان بل المراد بالعام كثيرا الافراد وبالخاص قليلا الافراد ولا شك ان وجوب الوجود محتمل الفردين وهما عدم قبول الانتفاء سابقا ولاحقا وجوب القدم فرد واحد فقط وهو عدم قبول الانتفاء سابقا والبقاء عكسه فينفرد وجوب الوجود عن كل واحد في الآخر وقد تقدم التنبيه على ذلك (قوله وكذا طر والعدم نقيض البقاء) فيه نظر بل هو من مقابلة الشيء والمساوى لنقيضه لان نقيض طر والعدم لا طر وعدم وهو مساو للبقاء الذي هو نفي العدم الطارى على ماسيأتي (قوله عبارة عن التجديد) الاولى أن يقول عن التجديد لان التجديد تفسير للحدوث الذي هو من أوصاف المتجدد أي الحادث ولو قال عبارة عن الوجود المتجدد بخلاف التجديد فإنه نفس للحدوث الذي هو من أوصاف المتجدد أي الحادث ولو قال عبارة عن الوجود بعد عدمه لكان أولى لانه المعنى الحقيقي للحدوث بخلاف التجديد المذكور فإنه معنى مجازي له فهو تعريف له بالمعنى الاعم والحاصل ان الحدوث حقيقة في الوجود بعد عدمه ويطلق مجازا على التجديد بعد عدمه الشامل للوجود والحال فاطلاقه على ما يعبر الامرين مجاز لان الحادث كما في المواقف حقيقة في الوجود بعد عدمه فيكون الحدوث هو الوجود بعد عدمه (قوله فيستلزم) أي الحدوث سبق لعدم أي العدم السابق فهو في قوة قولك عدم فيكون نقيض القدم الذي هو عبارة عن نفي العدم لان التقابل بين النفي والاثبات تناقض كما سيذكره فالتناقض بينهما باعتبار ما يلزم الحدوث من العدم الذي هو نقيض للاعدم المساوى لنفي العدم الذي هو معنى القدم وفيه نظر لان مقتضاه ان مجرد مقابلة الاثبات للنفي ولو كان ذلك النفي باعتبار كونه معنى اللفظ كما هنا يكفي في التناقض وليس كذلك بل لا بد فيه من التصريح بالاثبات والنفي كقولك عدم لعدم وجود لا وجود وزيد لازيد وزيد قائم زيد ليس بقائم فلا يلزم من المناقاة بين الامرين في المفهوم أن يكونا نقيضين اذ هي أعم وهو أخص لانه لا بد فيه من التصريح بالنفي والاثبات كما مر ولا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت الاخص والحاصل أن في كلامه مناقشة من ثلاثة أوجه الاول أن تعريف الحدوث بالتجديد الخ تعريف بالأعم «الثاني أن المناسب أن يقول التجديد لا التجديد الثالث انه جعل بين القدم والحدوث تناقضا باعتبار ما يلزم الحدوث من العدم الذي هو نقيض للاعدم الذي هو مساو لقوله انتفاء العدم فقد استعان على اثبات التناقض بواسطة نفي العدم وهذا لا يكفي في اثبات التناقض بل لا بد من التصريح بالاثبات والسبب كما مر وفيه مناقشة من وجه آخر سبق للتنبيه عليها في مبحث الصفات وهي ان كلامه يقتضي ان كلام القدم والبقاء ليس من صفات السالوب لان نفي العدم السابق هناك الوجود المستمر في جانب الماضي الى غير نهاية ونفي العدم اللاحق معناه الوجود المستقبلي الى غير نهاية

والحدوث نقيض  
القدم وكذا طر والعدم  
نقيض البقاء لان القدم  
عبارة عن نفي العدم  
السابق للوجود  
والحدوث عبارة عن  
التجديد بعد عدمه  
فيستلزم سبق العدم  
للوجود ونحو هذا  
والبقاء عبارة عن نفي  
العدم اللاحق للوجود  
وطر والعدم وهو الفناء  
عبارة عن ثبوت العدم  
اللاحق للوجود



وذلك مخالف لما مر من عدم المصنف لهما من صفات السلوب فلو فسر الاول بعدم الاولية أو عدم افتتاح الوجود  
والثاني بعدم الآخرة أو عدم انتهاء الوجود لكان أولى (قوله والتقابل بين الثبوت والنفي تناقض) فيه أمران  
\* الاول ما مر من أن النفي المضاف لعدم وجود مستمر وحينئذ يكون المعنيان ثبوتيين ولا تناقض بينهما  
\* الثاني ما مر أيضا من أن كلامه يفيد أن مجرد مقابلة الثبوت للنفي بعد تناقضها ولو كان ذلك النفي باعتبار كونه  
معنى اللفظ كما هنا وليس كذلك بل لابد فيه من التصريح بالنفي كما هو المفهوم من عباراتهم كقولك وجود  
لا وجود وزيد لازيد وأما الجواب عن هذا بان الشارح جار على طريقة الأصوليين الذين يجعلون لعدم  
والمملكة من جملة النقيضين فتكون هذه الأمور المذكورة من النقيضين باعتبار كون المقابلة فيهما من مقابلة  
العدم والمملكة والعدم والمملكة لا يلزم أن يصرح فيهما بالنفي ففيه نظر لعدم انطباق ضابط العدم والمملكة على  
ذلك اذ لا يصح أن يقال الحدوث مثلا ملكة والقدم عدم لان عدم المقابل للملكة هو عدم الملكة عما من شأنه  
أن يتصف بها كما قاله في العمى والبصر وهذا غير متحقق هنا كما يظهر بالتأمل الصادق اذ لا يصح أن يقال  
القدم عدم الحدوث عما من شأنه أن يتصف بالحدوث لفساده ولأن القدم مثلا ملكة والحدوث عدم لفساده  
اذ القدم مثلا معناه عدم فلا يصح أن يجعل ملكة (قوله والمماثلة للحوادث) تقدم أن معنى مخالفته تعالى  
للحوادث أن ذاته ليست كذات الحوادث وصفاته ليست كصفات الحوادث وأفعاله ليست كأفعاله لم فتكون  
المماثلة للحوادث كون ذاته وصفاته وأفعاله كذات وصفاته وأفعال الحوادث وقد تكلم المصنف على نفي هذه  
الأمور الثلاثة فاشار للاول بقوله بان يكون جرما الخ والثاني بقوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث وللثالث بقوله  
أو يتصف بالأغراض الخ فقوله أو يكون عرضا لا حاجة له لأن كلامه أوفى نفي مماثلته للحوادث في ذاته بمعنى  
أن ذاته ليست كذوات الحوادث فعلوم أن ذواتهم ليست أعراضا (قوله بان يكون جرما) الباء للسببية كما يدل  
عليه ما سيأتي في الشارح حيث قال وكذا يستحيل عليه ما يستلزم الخ فجعل كونه في جهة للجرم مستلزما للسائلة  
والمستلزم للشئ بسبب فيه وانما عبر بالجرم دون الجسم لان الجرم أعم منه لشموله الجوهر الفرد والجوهر  
المركب واختصاص الجسم بالثاني ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص دون العكس والذات أعم من الثلاثة لا نفرداها  
عنها في ذات الله تعالى وهل يطلق على الله ذات أو لا منعه قوم وأجازه آخرون وهو الصحيح (قوله أي تأخذ ذاته  
العلية) بالرفع تفسير للجرم بلازمه اذ لا خلاف أن كونه من لوازم الجرم ويحتمل النصب تفسير لقوله يكون الخ  
وقوله قدر أي مقدرا أو قوله من الفراغ صفة له أي مقدرا كائن من الفراغ ويحتمل تهلقه بتأخذ أي تأخذ من  
الفراغ قدر أو قوله أو يكون عرضا الخ أي بحيث يكون نعتا والجرم منه وتارة هو بالنصب عطفا على يكون  
وكذا ما بعده وقوله يقوم على حذف أي التفسيرية ليناسب ما قبله (قوله أو يكون في جهة للجرم) بان يكون  
عن يمين الجرم أو شماله أو فوقه أو تحته أو أمامه أو خلفه والمراد بالجرم كرة العالم العرش وما حوى ويحتمل أي  
جرم كان وهو الاظهر وقوله أوله هو جهة أي بان يكون له هوي يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو أمام أو خلف  
وعطفه على ما قبله من عطف الخاص على العام ان قلنا بالرجوع من أن الجهة خاصة بالنوع الانساني دون غيره  
حيوانا كان ذلك الغير أولا فلا تضاف الجهة اليه الا بواسطة الانسان فتقول كل من له جهة من الاجرام  
كالا انسان فهو في جهة وليس كل من هو في جهة منها له جهة وعلى هذا يكون قولهم عن يمين المنبر مثلا على  
حذف مضاف أي يمين الجالس عنده مثلا والتحقيق انها ليست خاصة به وعليه فكل من في جهة لشيء فله جهة  
وليس كل من له جهة هو في جهة وذلك كالعالم بجملة فان له جهة وليس هو في جهة لشيء (قوله أو يتقيد بمكان)  
أي يحل فيه كان يكون فوق العرش وليس المراد بالتقيد بالمكان اختصاصه به دون غيره أو دوام استقراره فيه  
وان كان ذلك هو المتبادر من لفظ التقيد والمكان عند أهل السنة هو الفراغ الذي يحل فيه الجرم وحينئذ  
كون قوله أو يتقيد الخ مستغنى عنه بقوله أي تأخذ ذاته العلية قدر من الفراغ وعند جمهور الفلاسفة هو

والتقابل بين الثبوت  
والنفي تناقض

(ص) والمماثلة للحوادث  
بان يكون جرما أي  
تأخذ ذاته العلية قدرا  
من الفراغ أو يكون  
عرضا يقوم بالجرم  
أو يكون في جهة  
للجرم أوله هو جهة  
أو يتقيد بمكان

السطح الباطن من الخاوى المماس للسطح الظاهر من الخوى كباطن الكوز المماس لظاهر الماء وعلى هذا لا يكون وسط الماس في مكان واحد كلام المصنف على هذا لا يكون مستغنى عنه (قوله أو زمان) أى أو يتقيد بزمان أى يحل فيه والمراد بالحوال في الزمان دورانه عليه بان تدور عليه الافلاك أو يكر عليه الجديدان الليل والنهار (واعلم) انه اختلف في الزمان فقل هو حركة الافلاك أى دورانه وقيل هو نفس الافلاك وقيل هو مقارنة متجدد معلوم لمتجدد موهوم إزالة للايهام كقولك آتيتك طلوع الشمس فعلى فرض علم طلوع الشمس وجهل الاثبات عند يكون الزمان مقارنة الاول والثاني أى الطلوع للاتيان وعلى فرض عكسه يكون الزمان مقارنة الثاني للاول أى الاثبات لطلوع وقيل هو متجدد معلوم يقارنه متجدد موهوم فعلى فرض علم طلوع الشمس في المثال المذكور يكون هو الزمن وعلى فرض علم الاثبات يكون هو الزمن والقولان الاولان للحكام والاخيران لاهل السنة فالزمان على الاول عرض وهو الحركات وعلى الثاني جوهر وهو الافلاك وعلى الاخيرين أمر اعتبارى (قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث) أى كقدرة حادثة أو ارادة حادثة (قوله أو يتصف بالصغر أو الكبر) بمعنى قلة الاجزاء أو كثرتها كما يعلم من تفسير الشارح الصغير والكبير بما يأتى (قوله أو يتصف بالاغراض) جمع غرض وهو العلة الباعثة على الفعل المترتبة عليه كالماء المترتب على حفر البئر فانه باعث على الحفر اذ لو لم يحصل حفر فالغرض متقدم في الذهن متأخر في الوجود ولذا قالوا اول الفكر آخر العمل فان الانسان يفكر أولاً في الماء مثلاً والذي يخرج في حفر البئر ثم يترتب على حفره الماء الذي سبق الفكر فيه وكذا الاشتغال بالعلم لاجل صيرورتك عالماً فالغرض يفعله الشخص لاجل أن يتكامل به والمولى لا يفعل الافعال كايحاجز يدوعمر ورو السماء والارض لغرض وهو تعظيم الخلق له وعبادتهم له فيرتفع بسبب ذلك لانه لا يفعل كذلك الا الناقص المقتدر والله سبحانه وتعالى غنى عن كل ما سواه وانما ذكر أنواع المائة العشرة وان كان بعضها دخلاً في بعض كما تقدم التنبيه عليه تعريضاً لجميع من يقول ببعض شىء منها ولان المطلوب في العقائد التصريح بكل عقيدة على حدتها فلا يكتفى فيها بدلالة الالتزام (قوله في الافعال) أى ايجاد الافعال أو المراد بالافعال نفس اليجاد كايحاجز يدوعمر ومثلاً والاحكام أى الاحكام الشرعية فليس هناك باعث يبعثه على ذلك مما سياتى قريباً (قوله نقيض المخالفة) التحقيق أن المقابلة بينهما من مقابلة الشئ والمساوى لنقيضه لان نقيض المائة لاميائة وهو مساو للمخالفة (قوله لان المائة الخ) هذا بيان لغناها الاصلى والمراد هنا استحالة المائة مطلقاً أى في جميع الصفات أو بعضها والاول اصطلاح المناطق والثاني اصطلاح المتكاملين وكان المناسب الجرى عليه فيفسرها بالمشابهة ولو من بعض الوجوه (قوله في جميع صفات النفس) عرف المصنف في شرحه صفات النفس بانها التي لا تتقرر حقيقة الذات بدونها واعترضه السكتاني بانه ما أن يرى بالتقرر ذهناً بمعنى التعقل أو خارجاً بمعنى التحقيق وعلى كل يرد عليه اللوازم البينة بالنسبة للزومها كالشجاعة للاسد والزوجة للاربعه فانه لا تتقرر ذات المزوم في الذهن ولا في الخارج من الذهن بدونها فيكون التعريف غير مانع لدخول ما ذكر فيه مع أنه ليس صفة نفسية وأجيب بان المراد ما لا يتقرر حقيقة الذات الامع حضورها فيخرج ما كان تعقله تابعاً لتعقل شىء آخر كاللوازم المذكورة فان تعقلها عقب تعقل المزومات لان اللازم من حيث كونه لازماً يتأخر تعقله عن تعقل المزوم بخلاف صفات النفس فانه لا يمكن حضور الموصوف الامع حضورها فتعقلها صاحب لتعقله لا تابع له (قوله فيما يجب الخ) بدل من قوله في جميع صفات النفس أشار به الى ان المراد بصفات النفس ما يجب لها وما يستحيل وما يجوز عليها كذا قررته شيخنا في درسه والذي ذكره المصنف في شرحه أن المراد بصفات النفس ما كان داخل في حقيقة الموصوف بان يكون جزءاً من أجزاء حقيقته كالحياة والناطقة بالنسبة ليدوعمر ومثلاً فالمتماثلان هما المتساويان في جميع أجزاء حقيقتهم لاني بعضها ولا في العرضيات وهي الصفات الخارجة عن الحقيقة فزيد مثلاً ما يمتثل من

أو زمان أو تتصف  
ذاته العلية بالحوادث  
أو يتصف بالصغر أو  
الكبر أو يتصف  
بالاغراض في الافعال  
والاحكام  
(ش) المائة للحوادث  
نقيض المخالفة لان  
المائة عبارة عن  
الاتفاق في جميع  
صفات النفس فيما يجب  
وما يستحيل وما يجوز  
والمخالفة عبارة عن نفي  
المائة والتقابل بين  
النفي والاثبات تقابل  
النقيضين والحوادث  
جمع حادث

والحادث هو المتجدد بعد عدمه وهو المعبر عنه بالعالم وهو منحصص في الجواهر والاعراض كإسقاطي وهي الاجرام وحقيقة الجرم هو كل ما ملا قدر من الفراغ كالخجر والشجر وذوات الحيوانات فيستحيل في حقه تعالى (٨٥) أن يكون جرمًا تأخذ ذاته العلمية

قدرا من الفراغ كسائر  
الاجرام تقديس الله  
عن ذلك أو يكون  
عرضا يقوم بالجرم  
وهو النوع الثاني من  
العالم والعرض كل صفة  
حادثه كالبياض والحرة  
والسواد والصفرة وسائر  
الالوان والحركة أيضا  
والسكون وكذا  
يستحيل عليه ما يستلزم  
مماثلته للحوادث بان  
يكون في جهة للجرم  
بان يكون فوق الجرم  
أو تحت الجرم أو بين  
الجرم أو شمال الجرم  
أو أمامه أو خلفه لانه  
لو كان في جهات الجرم  
لزم أن يكون متحيزا  
وكذا يستحيل عليه  
أن يكون له جهة لان  
الجهة من لوازم الجرم  
لان فوق من عوارض  
عضو الرأس وتحت  
من عوارض عضو  
الرجل ويمين من  
عوارض العضو الايمن  
وشمال من عوارض  
العضو الشمال وأمام من  
عوارض البطن وخلف  
من عوارض الظهر  
وكذا يستحيل عليه أن

يساويه في جميع أجزاء حقيقته وهي الحيوانية والناطقة بخلاف المساوي له في بعضها كالفرس المساوي له في  
الحيوانية فقط أو في العرضيات كالبياض المساوي له في الحدوث وصحة الرؤية مثلا فليس مثاله وعلى هذا  
يكون قوله فيما يجب الخ لا زمالا لتفاق في جميع صفات النفس لا تفسير للصفات المذكورة وهذا مبني على  
اصطلاح المناطقة أما المتكاملون فالاجسام كلها متماثلة عندهم في تركيبها من الجواهر مثلا يجوز على كل واحد  
منها ما جاز على الآخر ولا تختلف الا بالعوارض فالحيوانية والناطقة عندهم من العوارض بالنسبة لزيد وعمرو  
وكذا الحيوانية والماهية بالنسبة للفرس فذات زيد مثلا مساوية لذات الفرس في أن كلا يأخذ قدرا من  
الفراغ ويحتاج الى مخصص ويقبل الاعراض الى غير ذلك (قوله) والخاص هو المتجدد الخ هذا تعريف  
بالاعم لشموله الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية والافقية الحادث هو الموجود بعد عدمه واطلاقه على  
الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية كاعتبارية مجاز كامر (قوله) وهو المعبر عنه بالعالم) فيه ان المتجدد اعم من الجواهر  
والاعراض لشموله الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية كما علمت وكل من الجواهر والاعراض خاص  
بالامر الوجودي فلا يصح قوله وهو منحصص الخ ويمكن أن يقال مراده بالمتجدد الموجود بعد عدمه بقريضة  
قوله وهو منحصص الخ والعالم بفتح اللام على الاشهر يسمى بذلك لانه علامة على وجود صانعه وبكسر هاء على  
قوله يسمى بذلك لانه سبب في علم صانعه (قوله وهو) أي العالم منحصص الخ أي على رأي منكر الاحوال أما  
على رأي مثبتها فهو ثلاثة الجواهر والاعراض والاحوال وحينئذ يرد بالمتجدد الثالث في الخارج بعد عدمه  
أي في خارج الاذهان اعم من أن يكون ثابتا في خارج الاعيان أو لا فيدخل فيه الاحوال ويخرج عنه  
الامور الاعتبارية فانها ليست من العالم وان كانت حادثة بمعنى متجددة بعد عدمه على ما مر وهذا كله بناء على  
القول بعدم اثبات المجردات وهي الامور المجردة عن المادة أي عن الجرمية والعرضية كاللائكة والارواح  
والعقول العشرة أما على القول باثباتها وهو قول الفلاسفة والغزالي فتكون من جملة العالم ولا يكون منحصرا  
فيما ذكر (قوله وهي الاجرام) الضمير عائدا على الجواهر أي والجواهر هي الاجرام (قوله وحقيقة الجرم)  
أي ماهيته وتعريفه وفيه أن التعريف لا يصدر بكل لانها لا افراد وهو للماهيات الا أن يقال انه ضابط لا تعريف  
وحيث في تعبيره بالحقيقة تساهل والاولى أن يقال وضابط الجرم الخ وقوله كالخجر أي ما صدقته لانه ماهي  
التي تملأ فراغا لا حقيقتا لانها امر ذهني (قوله والعرض كل صفة حادثة) أشار به الى أنه أخص من مطلق الصفة  
لانفرادها عنه في صفة المولى تبارك وتعالى وهل الاعراض تبقى زمانين أو لا خلاف والصحيح الاول كما مر  
وعلى الثاني فالصحيح أن الله تعالى يخلق مثلها لنفس انعدامها ولا يجددها باعيا نها بعد انعدامها (قوله بان  
يكون في جهة للجرم الخ) الصحيح أن معتقد الجهة لا يكفر كما قاله ابن عبد السلام وقيده النووي بكونه  
مركبا (قوله لان فوق من عوارض عضو الرأس) الاضافة للبيان أي من عوارض عضو هو الرأس  
وكذا يقال فيما بعد والجهة امر اعتباري لا وجود له (قوله لان الصغير الخ) يؤخذ منه تعريف الصغير  
والكبير بقلة الاجزاء وكثرتها كما مر فلا يطلق عليه تعالى كبير بمعنى كثير الاجزاء أما بمعنى عظيم فوارد كما في  
قوله تعالى الكبير المتعال (قوله المصلحة) أي العلة الباعثة على الفعل أو الحكم وليس المراد بها الحكمة لان  
أفعاله تعالى لا تخالو عن حكمة في الواقع ونفس الامر وان لم تصل اليها عقولنا وقوله التي اشتمل عليها الفعل  
أو الحكم أي ترتب عليها خارجا أما بحسب الذهن فهي مرتبة عليه كما مر (قوله بان يكون صفة) اعلم

يكون موصوفا بالصغر والكبر لان الصغير ما قلت أجزاؤه والكبير ما كثرت أجزاؤه وكذا يستحيل عليه أن يتصف بالاعراض الى آخرها  
والغرض المصلحة التي اشتمل عليها الفعل أو الحكم لانه لا يفعل ويحكم كذلك الا المقهور المحتاج لان يتكامل به والله تعالى هو الفاعل  
المختار الغني عن جميع المخلوقات (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائما بنفسه بان يكون صفة

يقوم بمحل أو يحتاج الى محصل (ش) هذا أيضا يستحيل في حق الله تعالى وهو تقيض قيامه تعالى بنفسه وقوله بان

يكون الخ تفسير للنفي وهو قوله أن لا يكون والمحل هو الذات والمخصص بكسر الصاد هو الفاعل (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون واحدا بان يكون مركبا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته أو صفاته أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الافعال (ش) هذا آخر نقائص الصفات السلبية وقوله بان يكون مركبا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته الخ تفسير لقوله أن لا يكون واحدا والتركيب اجتماع جوهرين فاكثر هذا هو الكم المتصل والمماثلة في الذات هو الكم المنفصل وكذلك في الصفات بان يكون لاحدا من المخلوقات صفة مثل صفة من صفات الله تعالى ولا اعتبار بالموافقة في التسمية وإنما المحال أن يكون للعبد قدرة يخرج بها الاشياء من العدم الى الوجود أو ارادة عامة تتعلق لا تعارض أو علم يحيط بجميع المعلومات ونحو ذلك من خصائص صفات الالهية وقوله

أن ذات المولى كذوات الحوادث في أنه يستحيل على كل أن يكون صفة وحينئذ فلا حاجة لقوله بان يكون صفة لانه معلوم الاستحالة وتقدم الجواب أنه أتى به للرد على النصارى (قوله يقوم بمحل) صفة كاشفة لانه يلزم من كونه صفة قيامه بمحل (قوله أو يحتاج الخ) لا يصح جعله معطوفا على يقوم بمحل لاقتضائه ان الاحتياج الى مخصص من جملة لوازم كونه صفة وليس كذلك بل يحتمل عطفه على صفة بتقدير محذوف والتقدير بان يكون صفة يقوم بمحل أو حادثا يحتاج الى مخصص ويحتمل عطفه على يكون الثانية والتقدير بان يكون صفة الخ و بان يحتاج الخ فهو من جملة تفسير النفي والمعنى أن عدم القيام بالنفس مفسر بكونه صفة وبالاحتياج الى مخصص اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا لكن كونه حادثا باطل لما تقدم من وجوب قدمه فهذا معلوم ضمنا من العدم وإنما ذكره لما تقدم غير مرة (قوله تفسير للنفي) أشار به الى أن الباء للتفسير وتسمى باء التصدير أيضا (قوله بان يكون مركبا في ذاته) اعترض بان كلامه قاصر على نفي الكم المتصل في الذات ولا يشمل نفي الكم المتصل في الصفات وأجيب بجوابين الاول أن قوله أو صفاته معطوف على ذاته في الموضعين أو محذوف نظيره من الاول لدلالته عليه الثاني ان المراد بالتركيب في الذات ما يشمل تركيبها باعتبار أجزائها وباعتبار ما قام بها من الصفات بان تكون ذاتها العلية مركبة من جزأين فاكثر و بان يكون ذاتها صفات متماثلة كعلمين وقدرتين مثلا لا يقال لو صدق التركيب في الذات باعتبار ما قام به من الصفات كما صدق باعتبار ما منه تركبت لدخل فيه أيضا التركيب باعتبار المعاني المختلفة كالقدرة والارادة والعلم وغيرها فيلزم أن لا تنصف الذات بمثلها وجوب الوحدة انية لاننا نقول لا يتوهم وجوب الوحدة انية باعتبارها بعد ما ذكره المصنف من وجوب اتصافه تعالى بها والتأويل المذكور انما احتيج اليه لمحاولة وحدة انية الصفات المتماثلة بمعنى أنه لا تعد في صفات الذات بان يكون له تعالى قدرتان أو علمان مثلا لا يدخل هذا القسم في كلامه بحسب ظاهره الا بذلك التأويل فلا بد منه لا دخل ذلك في كلامه ولا يضرب التوهم المذكور لا ندفاعه بما تقدم (قوله أو يكون معه في الوجود مؤثر الخ) فيرد على المعتزلة القائمين ان العبد يخلق أفعال نفسه كما سيأتي قرى بها وهو معطوف على يكون الواقع تفسيره للنفي أي أنه يستحيل عليه تعالى نفي الوحدة انية المفسر بالتركيب والمماثلة بالذات وبالصفات وبثبوت مؤثر معه في فعل فعلم التركيب والمماثلة يفيان الكم المتصل والمنفصل في الذات والصفات وعدم ثبوت مؤثر معه ينفي الكم المنفصل في الافعال على ما سيأتي فقيده الوحدة انية ينفي عنه تعالى خمسة أمور كما مر وأما السادس وهو الكم المتصل في الافعال بمعنى وجود أفعال كثيرة صادرة عنه تعالى وحده فهو ثابت لا يصح نفيه لانه الموجد لجميع الاشياء (قوله هذا هو الكم المتصل) ظاهره أن الكم المتصل هو نفس الاجتماع وليس كذلك بل هو المقدار الذي هو أمر اعتباري كما مر الا أن يؤول في كلامه بان يقال والناسي عن هذا الاجتماع هو الكم المتصل وقوله والمماثلة في الذات هو الكم المنفصل فيه أيضا مسامحة لان الكم المنفصل هو العدد الحاصل من اجتماع مثلين فاكثر ويمكن تأويله أيضا بان يقال وما يتحقق به المماثلة في الذات وهو وجود المماثل لها يتحقق به الكم المنفصل لوجود العدد حينئذ وقوله وكذلك في الصفات يمكن شموله للكم المتصل والمنفصل فيها بان يجعل التشبيه تاما فيكون قوله وكذلك في الصفات معناه أن التركيب في الصفات اجتماع صفتين متماثلتين فاكثر وهو الكم المتصل في الصفات والمماثلة فيها هو الكم المنفصل وفيه ما مر من المسامحة و مكان التأويل وحينئذ تكون الباء في قوله بان يكون الخ بمعنى الكاف أي وكان يكون له قدرتان فاكثر أو علمان فاكثر (قوله لا تعارض) بالبناء للجھول وهو وصف لازم مؤكدا لما قبله اذ يلزم من عمومها أن لا يعارضها معارض بصفة مثلها (قوله هذا) أي ثبوت مؤثر معه تعالى في الوجود هو الكم المنفصل وفيه ما مر من المسامحة و مكان التأويل وفيه أيضا مناقشة أخرى وهي أن ظاهر عبارته يفيد أن الافعال فيها كم متصل أيضا مع أن قوة كلام المصنف في جميع كتبه تقتضي أن الاتصال والانفصال أي مجموعهما لا يعرض للافعال قال شيخنا



وهو أعم مما قبله وذلك ينفي أن يكون لشيء من الأسباب العادية تأثير فيما قارنها فلا (٨٧) أثر للنار في احراق ولا للطعام في الشبع

ولا للسكين في القطع  
والا لزم ان لا يكون  
مولانا واحدا في افعاله  
فن اعتقد أن شيئا من  
الاسباب العادية يؤثر  
بطبعه أي بذاته وحقيقته  
فلا نزاع في كفره وان  
كان يعتقد حدوث  
الاسباب العادية  
وليست تؤثر بطبعها  
وانما الله خلق فيها  
قوة وتلك القوة تؤثر  
فهو فاسق مبتدع وفي  
كفره قولان الراجح  
عدمه ومن هذا من  
اعتقد ان العبد يؤثر  
فعله بالقدرة التي خلقها  
الله اليه ومن اعتقد  
حدوث الاسباب وانها  
لا تؤثر بطبعها ولا بقوة  
جعلها الله فيها وانما  
المؤثر هو الله عز وجل  
لكن التلازم بينها  
وبين ما فارنها عقلي  
لا يمكن تخلفه فهذا  
جاهل بحقيقة الحكم  
العادي وربما جره  
ذلك الى الكفر بان  
يحدد بعث الاجساد  
لانه خلاف المعتاد  
وكذلك معجزات  
الانبياء عليهم الصلاة  
والسلام ومن اعتقد  
حدوث الاسباب

ويمكن على بعد أن يصور الحكم المتصل فيها بان يكون له تعالى شريك لا يستقل بالفعل والمنفصل بان يكون له  
تعالى شريك يستقل بالفعل على ما في ذلك من المسامحة السابقة لما علمت أن الحكم المتصل بالمقدار والمنفصل  
العدد (قوله وهو أعم مما قبله) اصدقه بما اذا كان المؤثر قديما وبما اذا كان حادثا يعني ان المؤثر المنفي أعم من  
أن يكون قديما أو حادثا وأما المائل المنفي في الذات والصفات فلا يكون الا قديما لان الذات والصفات  
الحادثة ليست مماثلة لذاته تعالى وصفاته حتى ينفي وقوله وذلك أي عدم المؤثر المفهوم مما ذكر ينفي أن يكون  
لشيء من الاسباب الخ لشمول المؤثر للقاسم والحادث (قوله فلا أثر) أي قائل وقوله في الاحراق الاولى  
في الاحراق لان الناشئ عن النار هو الاحراق لا الاحراق وقوله والا أي بان كان لها تأثير فيما ذكر وقوله  
وحقيقته تفسير لما قبله وقوله فلا نزاع في كفره قال شيخنا يؤخذ من ذلك ان كل من بلغ عاقل يجب عليه  
الاشتغال بعلم العقائد وان العوام لا يعنون وأما قول بعضهم انهم حشو الجنة فأجاب بعضهم عنه بأنه محمول  
على عوام بلاد يشتغلون بعلم العقائد ولا يلزم من اشتغالهم بها أن يصير واعلاء وهو في السكتاني أيضا (قوله  
ومن هذا) أي ومن هذا القسم من اعتقاد الخ فيكون مبتدعا وفي كفره القولان وانما كان من القسم  
المذكور لان القدرة التي للعبد بمنزلة القوة التي هي في النار مثلا فيكون من اعتقاد التأثير بالقدرة الحادثة كمن  
اعتقد تأثير النار مثلا بالقوة التي خلقها الله تعالى فيها ويحتمل أن اسم الإشارة عائدة على اعتقاد التأثير بالقوة  
لكن على حذف مضاف من الثاني ليطابق الخبر المبتدأ والتقدير ومن هذا أي اعتقاد التأثير بالقوة من  
اعتقاد أي اعتقاد من اعتقاد الخ (قوله فهذا جاهل بحقيقة الحكم العادي) أي لان الحكم العادي هو ما يمكن  
تخلفه (قوله وربما جره ذلك) أي اعتقاد التلازم وعدم امكان التخلف الى الكفر وانما لم يقل بكفره بالفعل  
لانه لا يلزم من الاعتقاد المذكور تحقق المنجز اليه وهو جحد بعث الاجسام مثلا بالفعل وقوله بأن يحدد الباء  
للسببية وقوله لانه خلاف المعتاد أي وهو لا يحكم الا بما جرت به العادة ولم تجر العادة بذلك فهو لا يقدوا العوائد  
وتمسكوا بظواهر من الكتاب والسنة قال السنوسي في المقدمات وأصل الكفر والبدع سبعة لا يجاب الذاتي  
وهو اسناد الكائنات الى الله تعالى على سبيل التعليل أو الطبع من غير اختيار والتحسين العقلي وهو كون  
أفعال الله تعالى وأحكامه موقوفة عقلا على الاغراض وهو جلب المصالح ودفع المفاسد والتقليد الرديء وهو  
مقابلة الغير لاجل الحمية والتعصب من غير طلب للحق والربط العادي وهو ثبوت التلازم بين أمرين وأمر وجودا  
أو عدمهما بواسطة التكرار والجهل المركب وهو أن يجهل الحق ويجهل جهله به والتمسك في عقائد الايمان  
بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية والجهل بالقواعد  
العقلية التي هي العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وباللسان العربي الذي هو  
علم اللغة والاعراب والبيان فشكل واحد من هذه قد ينشأ عنه كفر بجميع عليه وقد ينشأ عنه بدعة فالإيجاب  
الذاتي هو أصل كفر الفلاسفة الذين جعلوا ذات الله تعالى علة للممكن بلا اختياره والتحسين العقلي أصل كفر  
البراهمة من الفلاسفة حتى نفوا النبوات وأصل ضلال المعتزلة حتى أوجبوا على الله تعالى مراعاة المصالح  
والاصلاح خلقة والتقييد الرديء أصل كفر عبدة الاوثان وغيرهم حتى قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة أي ملة  
وانا على آثارتهم مقتدون أي متبعون ولهذا لا يكفي التقليد في عقائد الايمان عند بعضهم كما هو الربط العادي  
أصل كفر الطبائعين وضلال من تبعهم من جملة المؤمنين والجهل المركب أصل ضلال كثير كاعتقاد الفلاسفة  
تأثير الافلاك والتمسك بظواهر القرآن والسنة ضلال الحشوية فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملا بظاهر  
الرحمن على العرش استوى أمنتم من في السماء لما خلقت بيدي الى غير ذلك من الآيات (قوله وكذلك)  
معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام أي لانها خارقة للعادة فلو قيل له ان النار لم تحرق ابراهيم عليه السلام  
مثلا ربما انكره (قوله بفضل الله) أي لا بطريق الوجوب عليه بل ان شاء نجاح وان شاء لم ينج فإلطف

وانها لا تؤثر بطبعها ولا بقوة جعلها الله فيها ويعتقد صحة التخلف بان يوجد السبب العادي كالاكل والشرب ولا يوجد الشبع الذي هو  
السبب وانما المؤثر في السبب هو الله تعالى فهو الموحد الناجي بفضل الله من اهلاك (ص) ولكنه لا يستحيل عليه تعالى

هذه العبارة من الشارح (قوله العجز على ممكن) عداه بعلى امالتضمنين العجز معنى سلب القدرة وحينئذ تكون على متعلقة بالقدرة أولان على بمعنى عن ووجد في بعض النسخ عن ولا اشكال عليها (قوله والعجز الخ) في قوة التعليل لما قبله كانه قال لان العجز الخ وقوله أمر وجودي أي صفة موجودة يمكن الاطلاع عليها ووجه ذلك في الشاهد أي الحوادث بان في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع من القيام مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وقوله على مذهب أهل السنة أي وأما عند أبي هاشم من المعتزلة فهو عدم ملكة القدرة فيكون أمر عدمها وليس في الزمن صفة مستحقة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع من القيام قادر على هذا فالتقابل بينهما وبين القدرة تقابل العدم والملكية وينبني على الاول أعني كون العجز صفة موجودة انه لا يتعلق الا بالموجود فالقيام عاجز عن القيام لا عن القعود والزمن عاجز عن القعود لا عن القيام فاذا كان قاعداً أصبح أن يقول عجزت عن القعود أي لا يمكنني دفعه ولا يصح أن يقول عجزت عن القيام لانه ليس موجوداً حينئذ وتعلق الصفة بالموجود بالمعدوم خيال محض هكذا قال الاشعري ورده بعضهم بأنه لا يلزم من كون الصفة موجودة أنها لا تتعلق الا بالموجود ألا ترى ان العلم والارادة مثلاً صفتان وجوديتان ويتعلقان بالمعدوم فالعجز على تقدير أن يكون أمر وجودي وان لم يقيم عليه دليل لا مانع من تعلقه بالمعدوم كما قاله في شرح المقاصد فكون العجز أمر عدمي مذهب المعتزلة تبعاً للفلاسفة وكونه وجودياً مذهب أهل السنة وهو التحقيق ويتعلق بالموجود والمعدوم على التحقيق ايضاً (قوله للدلالة على العموم) أشار بذلك الى أن ما اسمية صفة للممكن أتى بها لافادة عموم الممكنات كانه قيل أي ممكن كان جرماً أو عرضاً أو غيرهما ان قدر في العالم ما ليس بحرم ولا عرض وسئل الشبرا ملسي عن قال لا يقدر الله أن يخرجني من ملكته هل يكفر أم لا فاجاب أنه لا يكفر لانه لا يمكن وجود ملكة لغيره يخرجها اليها فوجود ملكة لغيره مستحيل والقدرة لا تتعلق بالمستحيل (قوله ذلك الممكن) لا حاجة له للاستغناء عنه بما قبله ففيه اظهر في مقام الاضمار (قوله التي تقارنها القدرة الحادثة) أي المخلوقة مع تلك الافعال لا بعدها ولا قبلها لان القدرة عرض وهو لا يبقى زمانين على ما مر نعم هي مقدمة على الفعل في التعليل (قوله أم لا) أي أم لم يكن من أفعال العبيد ولا من المسببات العادية وهو كثير كخلق السماء والارض والجنة والنار وايجاد مثل ذلك وأحسن منه وأما قول الغزالي ليس في الامكان أبدع مما كان فقد تقدم الجواب عنه بان معناه انه لا يوجد أبدع من هذا العالم لكما له في الدلالة على الله لعدم تعلق علم الله تعالى وقدرته وارادته بايجاد أبدع منه ولو شاء تعالى لاوجد أبدع منه فليس في كلامه ما يقتضي نسبة العجز الى القدرة كما توهمه البقاعي فاعترض على الغزالي (قوله وايجاد شيء من العالم الخ) عطف على العجز المسلط عليه قوله وكذا يستحيل ولم يذكر ذلك على حديثه بان يقول وكذا يستحيل عليه ايجاد الخ كما فعل في غيره لقلة الكلام على ما قبله فجمعه معه للاختصار والعالم بفتح اللام وكسرها كما مر وقوله لوجوده أي ثبوته بناء على شمول العالم للاحوال كما مر يعني ان وقوع شيء من العالم دون ارادته تعالى لذلك الشيء ينافي ارادته العامة التعلق لان خروج شيء من العالم عنها ينفي العموم وأخرى خروج جميع العالم عنها فنافاة هذا الارادة من حيث عموم تعلقها لامن حيث ذاتها بخلاف الايجاد بالتعليل أو الطبع فانهما منافيان لها من حيث ذاتها وفي كلامه حذف أولاً وثانياً والتقدير وايجاد شيء من العالم أو اعدامه مع كراهته لوجوده أو عدمه لما مر من عموم تعلق الارادة للوجود والمعدوم وانما لم يقل وكذا يستحيل عليه تعالى الكراهة أي عدم القصد ليتأتى له العطف في قوله أومع الدهول ولئلا يتوهم قصر المناقاة على الكراهة العامة التعلق كالارادة ولقص الدرد على المعتزلة في قولهم انه لا يريد من الممكنات الشرور والبقائح بل هي واقعة من غير أن يريدتها تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (قوله أي عدم ارادته) أشار بتفسير الكراهة بذلك الى ان التقابل بينها وبين الارادة تقابل العدم والملكية واستغنى عن أن يقول عما من شأنه أن يراد لانه

العجز على ممكن ما  
(ش) هذا شروع من  
الشيخ رضي الله عنه  
في اصداد صفات المعاني  
فالعجز عن ممكن ماضد  
القدرة على جميع  
الممكنات والعجز أمر  
وجودي على مذهب  
أهل السنة يضاد  
القدرة التي هي معنى  
موجود وقد تقدم أن  
هذا حقيقة الضدين وما  
في قوله ممكن ما للدلالة  
على العموم أي على  
كل ممكن ايا كان ذلك  
الممكن سواء كان من  
أفعال العبيد التي  
تقارنها القدرة الحادثة  
أو من المسببات العادية  
أم لا  
(ص) وايجاد شيء من  
العالم مع كراهيته  
لوجوده أي عدم  
ارادته تعالى

أومع الذهول أو الغفلة أو بالتامل أو بالطبع (ش) هذاخذ الارادة المتعلقة بجميع الممكنات (٨٩) وهي الكراهية ومعنى ما ذكره

الشيخ أن يوجد الله شيئا من العالم كالكفر أو المعاصي أو غير ذلك وهو لا يريد بها بل ما أوجدها إلا وهو يريد بها إذ يتعالى الله أن يقع في ملكه مالا يريد وفسر الشيخ الكراهية بعدم الارادة احترازا عن الكراهية الشرعية فإنه يجوز أن يكون المكروه كراهية شرعية صراد الله تعالى بل هي والمحرم ما وقع الا بإرادة الله تعالى إذ لا ملزمة بين الأمر والارادة على مذهب أهل السنة بل بينهما عموم وخصوص من وجه فلهذا أمر ويريد كما يمان الانبياء والملائكة وسائر المؤمنين وقد لا يأمر ولا يريد كالكفر في حقهم وقد يأمر ولا يريد كما يمان من سبق في علم الله تعالى أنه لا يؤمن كافي جهل وأضرابه فإنه مأمور بالايان ولم يرد الله تعالى منه وقد يريد ولا يأمر كالمحرمات والمكروهات والمباحات فإنه أرادها بدليل وقوعها ولم يأمر بها وقوله أو مع الذهول أو الغفلة هذا معطوف على قوله مع

فرض ذلك في الممكن الذي شأنه ما كان أن يراد فقول الشارح هذا ضد الارادة أراد به الضد القوي (قوله أو مع الذهول الخ) عطف على قوله مع كراهته وكذا قوله أو بالتعليل الخ والتقدير إيجاد شيء من العالم كائنا مع الكراهية أو كائنا مع الذهول أو الغفلة أو كائنا بالتعليل الخ وعطف ذلك على الكراهية من عطف الخاص على العام لدخول جميعها فيها بالمعنى الذي ذكره وهو عدم الارادة (فان قلت) ان كانت هذه الامور داخلية في الكراهية بذلك المعنى كان مستغنى عنها فلا حاجة لذلك (قلت) انما ذكرها وان استغنى عنها بما ذكر لان المقصود ذكر العقائد على وجه التفصيل ولو استغنى فيها بعام عن خاص لكان ذلك ذريعة الى جهل كثير من العقائد لان ادخال الجزئيات تحت كلياتها عسير وخطر الجهل في هذا العلم عظيم (قوله وهي الكراهية) بتخفيف الياء كطواعية بمعنى الكراهية وقوله أن يوجد الخ بدل من ما وقوله كالكفر والمعاصي مثل بذلك لانه محل النزاع بين أهل السنة والمعتزلة فانهم ذهبوا الى انه تعالى لا يريد الشرور والقبايح واحتجوا على ذلك بان ارادة القبيح قبيحة وأن العقاب على ما لا يظلم وأن النهي عما يراى بالامر بما لا يراد سفة والله منزّه عن ذلك ورد الاول والثالث بان القبح والسفة بالنسبة الى الله تعالى لانه لا يستل عميا فعمل وحكمة أمره ونهيه ظهور الامتناعان هل يطيع الامر أم لا ورد الثاني بأنه متصرف في ملكه والظلم هو التصرف في ملك الغير فكل ما هم المذكور ساقط لاقتضائه أن أكثر ما يقع في الوجود من أفعال العبيد على غير ارادته تعالى فيلزم أن يقع في ملكه تعالى ما لا يريد وهم لا يقولون به ولهذا أحضر بعض أئمة أهل السنة للمناظرة مع بعض أئمة المعتزلة فلما جلس المعتزلى قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال السني سبحان من لا يقع في ملكه الا ما يشاء فقال المعتزلى أيشاعر بنا أن يعصى فقال السني أيعصى ربنا فقرأ فقال المعتزلى رأيت ان منعني الهدى وقضى على بالردى أحسن الى أم أساء فقال السني ان منعك ما هو لك فقد أساء وان منعك ما هو له فانه يختص برحمته من يشاء فانقطع المعتزلى عن المناظرة (قوله احترازا عن الكراهية الشرعية الخ) يعني ان الكراهية لما كانت لفظا مشتركا تطلق في أصول الفقه على طلب ترك الشيء وطلب ما غير جازم وفي اصطلاح المتكلمين على عدم الارادة وهو المراد هنا فسرهما المصنف بما ذكر لثلاثي توهم ارادة معناها الآخر وانه ينافي الارادة وللتنبية على خطأ المعتزلة في قولهم ان الارادة على وفق الامر وتابعة له فالمكرود شرع ليس به اراد في ذلك التفسير فاندتان وبذلك يحجب عما يقال ان التفسير ليس من وظيفة المتون لا يقال ان المقام يقتضى تفسيرها بما ذكر فلا حاجة له لانا نقول ان المصنف لاحظ الاحتياط وأيضا فالقائدة الثانية لا يحصل التنبيه عليها الا بذلك التفسير (قوله اذا ملازمة الخ) علة لقوله فانه يجوز أن يكون المكروه الخ (قوله بل بينهما) أى بين متعلقهما أو بينهما من حيث متعلقهما كما يعلم من تقريره لا من حيث ذاتهما لانهما امتبايان حقيقة ولا من حيث متعلقهما لان تعلق الامر يتعلق دلالة وتعلق الارادة تعلق تخصيص (قوله والملائكة) أى على أحد قولين والآخر يقول انهم ليسوا مأمورين بالايمان بل هو واقع منهم بطريق القهر فلا يتعلق به التكليف اذ لا يتعلق الا بفعل اختياري وعلى هذا فيقال فيه انه مراد وليس مأمورا به (قوله وقد لا يأمر ولا يريد) هذا اذا تعلق ما يقتضيه العموم والخصوص الوجهى اذ هو يقتضى ثلاثة أقسام فقط قسم للاجتماع وقسمان لافراد وأما هذا فهو خارج عن القسمة المذكورة (قوله وقد لا يأمر ولا يريد) اعترض بعض المعتزلة هذا القسم بقولهم كيف يصح أن يأمر بما لا يريد ودلان ذلك ليس بمستحيل عقلا فنهى مجرد مكابرة (قوله وأضرابه) كنهم ودوفرعون وقوله فانه أى من علم انه لا يؤمن مأمور بالايمان مع علمه تعالى انه لا يوجد منه فيكون من التكليف بالمحال والصحيح جواز علة سواء كان محالا لذاته أى تمتنع عقلا وعادة كالجوع بين الضدين كالسواد والبياض أو محالا لغيره أو تمتنع عادة لعقلا كالمشي من الزمن وخرج بالتكليف بالمحال التكليف بالمحال فلا يجوز والفرق بينهما ان الخلل في الاول يرجع الى المأمور به وفي الثاني الى المأمور كالتكليف ميت وجاد (قوله ولم يرد الله تعالى منه) أى لانه لو أراد لو وقع فذهب أهل السنة ان الله تعالى أراد ايمان المؤمن وكفر الكافر ولو

أراد من الكافر الإيمان وقدره عليه لوقع وقال أهل الاعتزال أنه تعالى أراد من الجميع الإيمان فاجاب  
المؤمن وامتنع الكافر وسببه انهم قاسوا الغائب على الشاهد فأروا ان مراد الشر شرير والكفر شر فلا  
يصح أن يراده تعالى بدليل قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وأجاب أهل السنة بان مراد الشر شرير في  
حق المخلوقين فقط وأما في حقه تعالى فهو يفعل في ملكه ما يشاء فقياسه على الشاهد لا يصح وأما قوله تعالى  
ولا يرضى لعباده الكفر فاجيب عنه بأنه من العام الذي أريد به الخصوص أي عبادة المؤمنين من الملائكة  
ومؤمني الانس والجن وهم الذين قال الله تعالى في حقهم ان عبادي ليس لك عليهم سلطان فهو وان كان عاما  
في اللفظ خاص في المعنى كقوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله فان المراد بعض العباد لا كلهم وأجاب بعضهم بان  
الارادة غير الرضى فعني لا يرضاه لا يشكره لهم أولا يرضاه دينهم شر وعالمهم والتمسك بالآية مبني على  
ترادفهما وهو باطل بل الرضا امامباين للارادة بناء على انه من صفات السابو وعرفه بعضهم بأنه عدم  
الاعتراض صلى الفعل أو أخص منها لانها تطلق بازاء معينين ارادة تقديروا ارادة رضاء الثانية أخص من الاولى  
فالرضا اما أخص من مطلق الارادة أو مبين لها المرادف لها خلافا للعتزلة (قوله مع تقدمه) أي العلم ويؤخذ  
من ذلك ان بينهما عموم وخصوصا مطلقا فكل ذهول غفلة ولا عدى والفرق بينهما وبين النسيان انهما  
زوال الشيء من الحافظة مع بقاءه في المدركة بخلاف النسيان فانه زوال الشيء من الحافظة المدركة معا وقيل  
الذهول والغفلة متساويان وقيل الذهول أعم من الغفلة والنسيان لان الغفلة زوال الشيء من الحافظة مع  
بقائه في المدركة والنسيان زواله منهما والذهول أعم من ذلك فينفرد عن كل واحد في الآخر وأما السهو فهو  
على هذا مرادف للغفلة كما يؤخذ من قول القاموس غفل عنه غفولا تركه وسها عنه اه أماعلى الاول فرادف  
للذهول (قوله هذا) أي تفسير الذهول والغفلة بما ذكر (قوله للوئاف) أي صاحب المتن كما هو الظاهر وقوله  
بهذا المحل أي على هامش المتن أو هامش الشرح أو في تأليف لذلك الشخص ان ألف تأليف في هذا الشأن  
امامتنا أو شرعا على هذا المتن أو غيره وليس المراد الحاقه في صلب المتن أو الشرح لان ذلك لا يجوز لما يلزم عليه  
من عدم الوثوق بنسبة شيء الى المؤلفين لاحتمال أن يكون ما وجدته متباني كلامهم من اصلاح من وقف على  
كتبهم (قوله يلزم منه وجود الكائنات الخ) أي ينشأ عنه وجود الخلائق من غير أن يكون له ارادة واختيار فيه  
وقوله كازوم المعاول الخ لزوم المعاول لعلة عقلية والمطبوع لطبيعته عادية (قوله فيلزم من حركة الاصبع حركة  
الخاتم) أي بحيث يكون الاصبع مؤثرا في تحريك الخاتم وليس المراد مطلق اللزوم بمعنى عدم انفكاك لان ذلك  
موجود في الجوهر والعرض فانه يلزم من وجود الاول وجود الثاني فيلزم أن يكون علة فيه ولا قائل به  
والحاصل ان حركة الخاتم عندهم ناشئة عن حركة الاصبع لازمة لها وأما عندنا فالموجود لكل من  
الحركتين هو الله تعالى (قوله فانها طبيعية) أي حقيقة من الحقائق فالمراد بالطبع الحقيقة (قوله لكن  
اذا وجدت شرطها الخ) فان قلت أين الشرط والموانع بالنسبة لتأثير المولى تبارك وتعالى (قلت)  
الشرط موجودة في الواقع والموانع منتفية كذلك وان لم نطلع عليها أو يقال ان الطبائعين لم يقولوا  
بذلك الا بالنسبة للحوادث لا بالنسبة للقديم تبارك وتعالى وكلام الشارح الا في يؤيد الاول والذي صرح  
به المصنف في شرحه هو الثاني وقال بعضهم الشرط عندهم ثبوت اللوهمية له تعالى وانتفاء المانع عدم  
النظيره فيكون المانع هو الظاهر (فان قلت) التأثير بالطبع كما يتوقف على وجود الشرط وانتفاء  
الموانع يتوقف أيضا على السبب فلم يذكر واتوقفه عليه (قلت) التأثير عندهم هو لاء وان توقف على الثلاثة  
لكن السبب عندهم هو نفس الطبيعة فلماذا لم يعدوه وأما توقفه على سبب خارج فلا كما قاله السكتاني وقد علم  
من كلام الشارح ان أقسام الفاعل ثلاثة فاعل بالاختيار وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وفاعل بالتعليل  
وفاعل بالطبع لا يقال ان الطبائعين في تأثير الامزجة والاسباب العادية على فرقتين فرقة تقول انها تؤثر

والذهول مع عدم العلم  
بالشيء مع تقدمه والغفلة  
أعم من تقدم العلم وعدم  
تقدمه هذا ما ظهر  
للوئاف ومن ظهر له  
خلاف هذا فالاجرة في  
الحاقه بهذا المحل وقوله  
أو بالتعليل أو بالطبع  
هذا أيضا يتعلق بايجاد  
شيء أي ومما يستحيل  
في حقه تعالى ايجاد شيء  
من العالم بالتعليل  
أو بالطبع ومعنى ذلك  
أن يكون وجوده يلزم  
منه وجود الكائنات  
كازوم المعاول لعلة  
الطبيعية  
مثال العلة عند القائلين  
بها قبحهم الله تعالى  
حركة الاصبع فانها علة  
لحركة الخاتم فيلزم من  
حركة الاصبع حركة  
الخاتم ومثال الطبيعة  
عند القائل بها النار  
فانها طبيعة تؤثر في  
الاحراق لكن اذا  
وجدت شرطها وهو  
مماسها لا يحطب مثلا  
واتنفي مانعها وهو البلل



بطبعها وأخرى تقول تؤثر بقوة أودعها الله فيها ولونزها منهن لم تؤثر فحينئذ تكون أقسام الفاعل أربعة  
 لا ثلاثة لا نأقول التأثير بالقوة يرجع للفاعل باختيار وإن كان بواسطة الفاعل بالاختيار واحد والتقسيم إنما  
 هو في أثره ولا يلزم من تقسيم أثره إلى ما يكون بدون واسطة وإلى ما يكون بها تعدد في الفاعل نعم يلزم أن  
 تكون الأقسام أربعة بناء على قول المعتزلة إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية لأنهم قسموا الفاعل  
 بالاختيار إلى قديم وهو الله تعالى وإلى حادث وهو العبد وأما أهل السنة فلا فاعل عندهم بالاختيار إلا الله  
 تعالى (فإن قلت) إن المعتزلة يقولون بالتولد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر فيقولون إن العبد يخلق  
 حركة يده وحركة يده أوجبت له حركة الخاتم فكيف تقول أنهم لا يقولون إلا بالفاعل بالاختيار كاهل السنة  
 (قلت) أنهم يقولون إن العبد أثر في حركة اليد بالاختيار وفي حركة الخاتم بالاختيار أيضا لكن بواسطة حركة  
 اليد فلم يقولوا بالفاعل بالتعليل بل الفاعل عندهم إنما هو بالاختيار يفعل فعلين أحدهما بلا واسطة والثاني  
 بواسطة نظير ما تقدم (قوله وهذا) أي ما تقدم من توقف تأثير الطبيعة على وجود الشروط وانتفاء الموانع  
 بخلاف تأثير العلة هو الفرق أي الفارق الخ ثم أوضح ذلك بالتفريع بقوله فالعلة الخ فهو تفرع على قوله وهذا  
 هو الفرق الخ (قوله ووجه منافاة الخ) فالمراد بالضد مطلق المنافي ولو كان بواسطة إذ منافاة الدهول والغفلة  
 الإرادة بواسطة منافاتهم العلم (إن قلت) فعلى هذا كل ما كان منافيًا للعلم كان منافيًا للإرادة فيلزم عليه أن  
 يتركز ضد العلم وهي الجهل ومنافي معناه من منافيات الإرادة ويلزم عليه أيضا أن يتركز الدهول والغفلة  
 في منافيات العلم لأن منافاتهم له بلا واسطة فهم أقرب إليه من الإرادة لأن منافاتهم لها بواسطة العلم كما علمت  
 (قلت) هو كذلك لكن لما كان الجهل ومنافي معناه يقابل العلم لغة وشرعا حتى أنه لا يتركز في مقابله غيره  
 من الدهول والغفلة وكان الدهول والغفلة كثير ما يقابلان بالقصد إذ يقال فعل بى فلان كذا قصد فيه فنتر  
 بذهوله وغفلته خص المصنف الجهل ومنافي معناه بمضادة العلم والدهول والغفلة بمضادة الإرادة فالسبب لما  
 صنعه استعمال اللغة والشرع الجهل ومنافي معناه في مقابلة العلم والدهول أو الغفلة في مقابلة الإرادة (قوله إن  
 الكراهية تستلزم الخ) فيه نظر لأنه جعل الكراهية ملزومة ونفي الإرادة لازما ومعلوم أن اللازم غير  
 الملزوم فيقتضي أن نفي الإرادة ليس معناها المطابق بل معناها الالتزامى وهو مخالف لصريح كلام المصنف  
 حيث ذكر معناها المطابق بقوله أي عدم إرادته الخ فكان الأولى أن لا يعبر بالاستلزام ويقول إن الكراهية  
 نفي الإرادة الخ والكراهية بتخفيف الياء بمعنى الكراهة كما مر وفي بعض النسخ إسقاط الياء (قوله وكذا  
 التعليل والطبع) لا حاجة للفظ كذا لأن ذلك معطوف على الكراهية في قوله إن الكراهية (قوله لأن علة  
 وطبيعته) أي وهي ذات البارى تعالى على زعمهم الفاسد وتسمى عندهم علة العاقل أي وإذا كانت العلة قديمة  
 لزم قدم المعلول وهو العالم لأنه لا يتخلف عن علة وإذا كان قديما لم يصح قصده أي إرادته فقد نفوا عنه تعالى  
 الإرادة وكذا القدرة وسائر صفات المعاني وكفروا بها كما مر في بعض النسخ أسقاط الياء (قوله وكذا  
 فان المعتزلة ينفونها ولم يكفروا كما مر الآن يقال إن هؤلاء نفوها وأثبتوا ضدها بخلاف المعتزلة فصح عد  
 ذلك من جملة الأمور التي كفر بها الفلاسفة وهي خمسة أوها ما ذكر وثانيها قدم العالم كما علمت وثالثها  
 إنكارهم علم الله تعالى بالجزئيات ورابعها حكمهم باكتساب النبوة وخامسها إنكارهم حشر الأجساد  
 (قوله لأن علة وطبيعته قديمة) أي ومتى وجدت العلة وجد المعلول ومتى وجدت الطبيعة وجد المطبوع والعلة  
 والطبيعة هو الله تعالى عند القائل بذلك كما مر وقوله لا يقصد بالإيجاد أي فلا يكون من متعلقات الإرادة (قوله لأن  
 تحصيل الحاصل الخ) لا يخفى ما في ذلك التعليل من الركائز فكان الأولى أن يقول بعد قوله لأنه موجود فيلزم  
 على إيجاده تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال (قوله الجهل) أي مركبا كان أو بسيطا فالأول تصور الشيء  
 على خلاف ما هو به في الواقع والثاني عدم العلم بالشيء بأن لم يدركه لا على ما هو به ولا على خلاف هو به

وهذا هو الفرق بينها  
 وبين العلة إذ العلة  
 لا يتوقف تأثيرها على  
 شيء بخلاف الطبيعة  
 ووجه منافاة هذه  
 الأمور الأربعة أن  
 الكراهية تستلزم نفي  
 الإرادة والدهول والغفلة  
 يستلزمان نفي العلم  
 المستلزم نفي الإرادة  
 لأن الإرادة هي القصد  
 إلى تخصيص الممكن  
 ببعض ما يجوز عليه  
 والقصد إلى ما يجمل  
 محال وكذا التعليل  
 والطبع يستلزمان قدم  
 العالم لأن علة وطبيعته  
 قديمة والقصد لا يقصد  
 بالإيجاد لأنه موجود  
 لأن تحصيل الحاصل  
 محال (ص) وكذا  
 يستحيل عليه تعالى  
 الجهل ومنافي معناه

وكلام الشارح الآتي يقتضي ان مراد المصنف هو المركب وان البسيط داخل في قوله وما في معناه (قوله معلوم ما) متعلق بالجهل لكن يلزم عليه الفصل بين المصدر ومعموله بالعطف ويحتمل أن يتعلق بالضمير المضاف اليه العائد على الجهل بناء على أن ضمير المصدر يعمل كما في قوله وما هو عنها بالحديث المترجم (قوله أما الجهل) أي المركب فهو ضد العلم اصدق حد الضدين عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف وأما البسيط فليس ضد العلم بل مقابله تقابل العدم والملكية وقوله عند أهل السنة أي وأما عند المعتزلة فليس بضد بل مماثل له فامتناع الاجتماع بينهما مالم لا للمعاندات ومحل النزاع بينهما هو المركب لا البسيط فانه أمر عديم باتفاق مناوئهم (قوله والذي في معنى الجهل الخ) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها وما في معنى الجهل الخ وما مبتدأ والشك وما عطف عليه خبر وعلى كل من النسختين مؤاخذة لاقتضائه انحصار ما في معنى الجهل فيما ذكر وليس كذلك بل في معناه أيضا الجنون والاعماء والسكر والغشية والاعتقاد والجهل البسيط بناء على ما مر من أن الجهل في كلام المصنف هو المركب كما يفيد كلام الشارح وفي بعض النسخ وفي معنى الجهل الخ وهي ظاهرة (قوله وكذا كون العلم ضروريا) أي في معنى الجهل (واعلم) أن الضروري يطلق على ما قارنه ضرر وحاجة كالعلم المكروه على تحصيله بالتهديد والضرب مثلا وعلى ما لم يتعلق به القدرة الحادثة بان حصل للنفس بغتة من غير اكتساب كالعلم الحاصل بالابصار من غير قصد بأن كان فاتحا عينيه فرأه وعلم أنه إنسان فهذا لم يتعلق به قدرته وعلى ما حصل لا عن دليل وعلى ما حصل لا عن نظر والأول ممنوع في حقه تعالى لا شعاره بالحدوث المستلزم سبق العدم ولاقتضائه الضرورة والالقاء فيمتنع اطلاق الضروري على علمه تعالى بذلك المعنى وأما الثلاثة الأخيرة فليست ممنوعة في حقه تعالى لان علمه تعالى لم يتعلق به قدرة حادثة ولا قديمة ولم يتوقف على نظره ولا دليل لكن منع من اطلاق الضروري في حقه تعالى بتلك المعاني خوفا من توهم المعنى الاول لا لكونه يستدعي سبق الجهل خلافا لما يفيد ظاهر الشارح من أن الضروري بأقسامه في معنى الجهل (فان قلت) التعبير بمادة الفعل وهو حصل في المعاني الثلاثة الأخيرة يشعر بالحدوث المستلزم سبق العدم فصحيح ما أفاده ظاهر الشارح من أن الضروري بأقسامه في معنى الجهل لان العدم يسبقها (قلت) الافعال المذكورة في التعاريف مجردة عن اعتبار الزمان فلا اشعار لها بما ذكر والفرق بين المعنيين الآخرين أن الاول أعم من الثاني لان الدليل يشمل الدليل العقلي وهو ما تركب من مقدمات عقلية والنقلي وهو ما كان من كتاب أو سنة مثلا بخلاف النظري فانه خاص بما تركب من مقدمات عقلية فقط (قوله أو بديهيا) يطلق البديهي على ما لا يتوقف على حدث ولا تجر به ولا غيرهما فيكون أخص من الضروري بالمعنيين الآخرين ومبايناه بالمعنى الاول وقر بياضه بالمعنى الثاني ومعاوم انه بالمعنى المذكور ليس مستحيلا في حقه تعالى لكن لما كان يقال بده النفس الامر اذا اتاه بغتة من غير سبق شعور امتنع اطلاقه على علمه تعالى لاقتضائه عدم سبق الشعور في حقه تعالى وهو محال ويطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال وان توقف على حدس أو تجربة فيكون مراد بالضروري بالمعنيين الآخرين وقد علم حكمهما ومبايناه بالمعنيين الاولين (قوله فان هذا كله الخ) هذا تضييق بما استفيد من التشبيه في قوله وكذا كون العلم الخ (قوله والموت ضد الحياة) أي على القول بانه أمر وجودي وعليه فيعرف بانه عرض يعقب الحياة ويدل لهذا قوله تعالى خلق الموت والحياة اذا خلق انما يتعلق بالامر الوجودي وقيل هو أمر عديم وعليه فيعرف بانه عدم الحياة عما من شأنه الحياة وحينئذ يكون التقابل بينه وبين الحياة تقابل العدم والملكية وأجاب صاحب هذا القول عن الآية بان المراد بالخلق التقدير أو المعنى خلق أسباب الموت (قوله والعمى ضد البصر) أي بناء على انه أمر وجودي يخلق الله تعالى في الخدقة يمكن رؤيته وليس هو نفس الغشاوة وقيل هو عدم البصر فيكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية (قوله والبكم ضد الكلام) اعترض بأن البكم ومثله الخرس انما يضاد الكلام اللفظي أما النفس الذي كلامنا فيه فضده السهو

معلوم ما والموت والصمم والعمى والبكم (ش)  
هذه أيضا ضد ادلها بلها  
اما الجهل فهو ضد العلم  
هنا مذهب أهل السنة  
والذي في معنى الجهل  
الشك والظن والوهم  
لانها لا ينكشف بها  
المعلوم على ما هو به  
وكذا كون العلم  
ضروريا أو نظريا أو  
بديهيا فان هذا كله في  
معنى الجهل لان العلم  
لنظري يسبقه الجهل  
وكذا ما عطف عليه  
والموت ضد الحياة  
والصمم ضد السمع  
والعمى ضد البصر  
والبكم ضد الكلام  
وهذه كلها

والطفولية والبهيمية وأجيب بان البكم كما يطلق في اللغة حقيقة على ما يضاد الكلام اللفظي يطلق مجازا أو اصطلاحا على آفة تمنع من الكلام النفسي ومثاله في الحادث أن يمنع الله تعالى عن الانسان التفكير فلا يجري على قلبه كلام نفسي (واعلم) أن في معنى البكم كون كلامه تعالى بحرف وصوت لان كلامهم ما حادث فلا يقوم بالقديم والمراد بالبكم عدم الكلام النفسي سواء كان بلا آفة أو بوجود آفة فيدخل فيه السكوت (قوله أضداد عند أهل السنة) أي لانها أمور وجودية ومقابلها ما لا يعتزلة من انها أمور عدمية فلا تكون أضدادا كما مر (قوله لان المحل الذي يقبلها الخ) الضمائر المذكورة للعقائد والأضداد من الجهل والجهل وما بعده وهو أقرب وفي هذا الدليل نظر من وجهين الاول ان فيه مصادرة عن المطلوب وهو أخذ الدعوى في الدليل والدعوى هنا كونها أضدادا وقد أخذها في الدليل بقوله اتصف بضدها الخ الثاني انه يستفاد منه ان الضدين هما اللذان يتواردان على محل واحد وأنه متى ارتفع أحدهما عن المحل ثبت الآخر ولا يرتفعان الا بارتفاع المحل فيقتضي ذلك انه يلزم من ارتفاعهما ارتفاع المحل مع أن هناك ضدين يرتفعان ولا يرتفع المحل كالسواد والبياض فانهم ما يرتفعان مع وجود الجسم وقيام الحرة أو الصفرية به مثلا وكالعلم والجهل فان الذي جعله الشارح ضد العلم هو المركب ومعلوم أنه لا يلزم من ارتفاع العلم ثبوت الجهل المركب بل يجوز ارتفاعهما مع وجود الذات وقيام الجهل البسيط مثلها فكلامه لا يظهر الا في الضدين المساوي أحدهما نقيض الآخر كالحياة والموت والسمع والصمم والبصر والعمى والكلام والبكم والبياض مع جملة باقي الألوان فان نقيض الحياة لا حياة وهو مساو للموت فيلزم من ارتفاعهما ارتفاع المحل وكذا البقية ويمكن الجواب عن هذا بان الدليل المذكور من منظور فيه للغالب من أن أحد الضدين يكون مساويا لنقيض الآخر وأما كونه أعم منه فهو أمر نادر (قوله ولا يخلو) أي كما هو شأن كل متضادين أن المحل لا يخلو عنهما غالبا كما مر أي وقد يرتفعان بارتفاعه فيصدق في اسم الضدية على مقابل تلك الصفات ولا يخفى أن هذه فائدة زائدة على الدليل المذكور (قوله فلا يقال الخ) أي اذا عرفت أن هذه أضدادا واذا عرفت أن الجهل صفة وجودية فلا يقال الجهل عبارة عن نفى العلم الدال على كونه أمرا عديميا فيكون بينه وبين العلم تقابل العدم والملكية ويؤخذ من ذلك أن الجهل الذي هو ضد العلم هو الجهل المركب لا البسيط لانه أمر عديمي (قوله واضحة) كان الاولى أن يقول واضحة لان أضداد جمع قلة لما لا يعقل والافصح فيه وفي جمع العاقل مطلقا المطابقة للوصوف والافراد كما هنا وان كان جائزا لكانه خلاف الافصح قال الشيخ الاجهري

وجمع كثرة لما لا يعقل \* الافصح الافراد فيه يافل

وفي سواء الافصح المطابقة \* نحو هبات وافرات لائقه

(قوله من صفات المعاني الخ) جعل الشارح اسم الإشارة في كلام المصنف راجعا لصفات المعاني وعليه فيحتاج الى تقدير مضاف أي من أضداد صفات المعاني كما يدل عليه كلامه فيما بعد ولا يخفى ما في ذلك من التكافؤ فكان الاولى أن يجعل اسم الإشارة في كلام المصنف راجعا للأضداد كما فعل السكتاني حيث قال ولما كانت الاحوال المعنوية لا تعقل على حياها ولا تتماثل ولا تتخالف ولا تضاد الا بالنظر الى المعاني قال مشيرا الى ان تضادها باعتبار المعنى واضح من هذه أي تضادها ينشأ وضوحه من تضاد معانيها اهـ (قوله ان المعنى الوجودي) كالعجز فانه معنى وجودي على ما مر يضاد المعنى الوجودي كالتقديرة فانها معنى وجودي وقوله واللازم ككونه عاجزا أيضا اللازم ككونه قادرا واطلاق الضد على ذلك حقيقة لغة واصطلاحا أصولا ومنطقا فان قيل لا يلزم من وقوع المناقاة بين أمرين وقوع المناقاة بين لازمهما ألا ترى ان الانسان مناف للفرس والحيوانية لازمة لهما فلم تحصل المناقاة بين اللازمين وهما حيوانية هذا وحيوانية الآخر مع وجودها بين المزمومين وهما الانسان والفرس أجيب بان المراد باللازم في المقام اللازم المساوي وما أورد لازم أعم لان الحيوانية

أضداد عند أهل السنة  
لان المحل الذي يقبلها  
ان لم يتصف بها يتصف  
بضدها ولا يخلو عنها  
أو عن ضدها فلا يقال  
الجهل عبارة عن نفى  
العلم الى آخرها (ص)  
واضداد الصفات  
المعنوية واضحة من  
هذه (ش) أي أضداد  
الصفات المعنوية  
واضحة من صفات  
المعاني وذلك انك اذا  
تحققت أن ضد القدرة  
على جميع الممكنات  
المعجز عن تمكن ما علمت  
أن ضد كونه قادرا على  
جميع الممكنات كونه  
عاجزا عن تمكن ما وكذا  
اذا علمت ان ضد الارادة  
الكراهية علمت أن  
ضد كونه مريدا كونه  
كارها الى آخرها  
والحاصل ان المعنى  
الوجودي يضاد المعنى  
الوجودي واللازم  
يضاد اللازم والله تعالى  
الموفق

المذكورة توجد في كل من الانسان والفرس وغيرهما (قوله) وأما الجائز في حقه تعالى (الح) لم يقل وما يجوز كما قال  
 وما يجب وما يستحيل لان الله تعالى لا يجوز في حقه الاما ذكره بخلاف الصفات الواجبة والمستحيلة فانها  
 لا تنحصر ولم يذكر البعضها واعتراض بان تعبيره بالجائز في حقه تعالى يقتضي اتصافه تعالى بصفة جائزة وهو  
 محال وأجيب بان الجواز راجع الى صفات الافعال وهي صدور الممكن عن قدرته تعالى لا الى الصفات القائمة  
 بذاته تعالى والمعنى لا يجوز لذاته ان تفعله فلا يرد ما ذكره واعتراض ايضا بان الممكن والجائز مترادفان عند  
 المتكلمين فسكانه قال وأما الجائز في حقه تعالى ففعل كل جائز أو تركه أو أما الممكن في حقه تعالى ففعل كل  
 ممكن أو تركه فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه وذلك دور لتوقف الشيء على نفسه حينئذ وأجيب بان الاعتراض  
 المذكور مبني على كون ما ذكره تعريفا للجائز ونحن نقول انه ليس تعريفا بل المقصود منه الحكم على أفراد  
 الجائز بانها لا تنحصر والمعنى أحكم على ما صدق عليه الجائز من الافراد كالثواب والعقاب وبعثة الانبياء والصالح  
 والاصالح ونحو ذلك بانها لا تنحصر في عدد كالواجبات والمستحيلات بل هي فعل كل ما يقتضي العقل جوازه  
 وامكانه فالجائز أمر كلي تحته أفراد كما ان الكتاب مثلا تحته أفراد الانسان وانما كان المقصود من ذلك الحكم لا  
 التعريف لان الحاجة انما دعت لما يحصر الجائز في حقه تعالى لا لتمييز حقيقة بغيره ليقدم ذلك أول الكتاب  
 هكذا أجاب بعضهم واعتراض بانه يصير المعنى أحكم على أفراد الجائز بانها فعل أفراد الممكن أي الجائز ولا يخفى  
 ما في ذلك من التهاوت اذ لا معنى للحكم على الافراد بانها فعل الافراد فالجواب بان المراد بالممكن ذات  
 الممكن بقطع النظر عن وصفها بالامكان وان كان لا بد منه في نفس الامر وان كلا من الجائز والممكن يطلق  
 ويراد به الايقاع أي تعلق القدرة بالمقدور كالخلق والرزق والاحياء والاماتة ولا شك ان هذه أفعال و يطلق  
 ويراد به نفس المقدور أعني أثر الفعل وهو المخلوق والمرزوق فالمراد بالجائز المعروف وان كان عاملا المعنى الاول  
 بدليل الاخبار عنه بالفعل والمراد بالممكن الواقع في التعريف المعنى الثاني أي الاثر فلم يلزم عليه أخذ الشيء في  
 تعريف نفسه المؤدى الى الدور وبهذا يجاب عن اعتراض آخر وهو ان الجائز كما تقرر مرادف للممكن والممكن  
 في كلامه هو الشيء المفعول أو المتروك بدليل اضافة الفعل أو الترك اليه فيكون الجائز كذلك مع ان حكمه عليه بانه  
 فعل كل ممكن أو تركه يقتضي انه غيره لان الفعل أو الترك غير المفعول أو المتروك وحاصل الجواب يقتضي ان  
 كلامها يطلق بمعنىين كما علمت فالحكم على الجائز بانه فعل أو ترك وإرادة المفعول أو المتروك من الممكن لا ينافي  
 ترادفهما (قوله الثواب للطيع والعقاب للعاصي) أي خلافا للمعتزلة حيث أوجبوا ذلك بناء منهم على أصلهم الفاسد  
 من التحسين والتقييب العقليين ورد بان الله تعالى مالك الاشياء والمالك لا يجب عليه شيء لملوكه بل يفعل به  
 ما يشاء ويختار كما ورد في نص القرآن العزيز فلو وجب عليه ذلك لم يكن فاعلا مختارا بل مقهورا على الفعل (قوله)  
 ويدخل بعثة الرسل) أي خلافا لبراهمة حيث أحوها عليه تعالى لعدم فائدتها لانها عبث فلا يصح ان تكون  
 من فعل الحكيم وذلك لان العقل يستعمل بادر ما جاء به الرسول فلا فائدة في ارساله وهذا بناء منهم على التحسين  
 والتقييب العقليين وهم طائفة كفار من الهند أشعريتهم كافي شرح المقاصد يتبعون ما حسنه العقل دون  
 الشرع فيستقبحون ذبح الحيوان لما فيه من التعذيب والصلاة لما فيها من وضع الوجه وهو أشرف الاعضاء على  
 الارض ورفع العجيزة ويستبيحون الزنا ووطء المحارم (قوله والاصلاح) الصلاح ما قابله فساد كتمكين  
 زيد من الطعام انما بل لمنعه منه حتى يهلك وكالايمان في مقابلة الكفر والصحة في مقابلة المرض والاصلاح ما قابله  
 صلاح كاطعامه الاطعمة اللذيذة مقابل لا طعامه الاطعمة الغير اللذيذة وكالثواب بالاكليف في مقابلة الثواب  
 مع التكليف وقيل الصلاح ائابة الله عبيده والاصلاح اعطاؤهم الثواب بالاعمال يوجبهم وقيل الصلاح بعث  
 الرسل والاصلاح طاعتهم وقيل الصلاح ايجاد الخلق والاصلاح هدايتهم وتوفيقهم وقيل الصلاح والاصلاح شيء  
 واحد فكل منهم ليس واجبا على الله تعالى خلافا للمعتزلة حيث أوجبوا هاهنا عليه تعالى بناء منهم على أصلهم الفاسد

(ص) وأما الجائز في  
 حقه تعالى ففعل كل  
 ممكن أو تركه

(ش) هذا هو القسم  
 الثالث مما يجب على  
 المكلف معرفته في  
 حق مولانا جل وعز  
 ويدخل في قوله كل  
 ممكن الثواب للطيع  
 والعقاب للعاصي  
 ويدخل بعثة الرسل  
 الى العباد والاصلاح  
 والاصلاح للخلق



المتنقسم ورد بانهم ما لو وجب عليه تعالى لما وقعت محنة دنيا وأخرى ولما وقع تكليف بامر ولا نهى وذلك باطل  
 بالشاهدة ولذا سأل الأشعري أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة أخوة عاش أحدهم في طاعة الله تعالى وأحدهم  
 في الكفر وما تعلق ذلك والآخريات صغيرا فقال يثاب الأول ويعاقب الثاني ولا يثاب الثالث ولا يعاقب فقال  
 الأشعري إن قال الثالث هلا أعمرتني فاصليح وادخل الجنة كما دخل أخي المؤمن فأجاب الجبائي بأن الرب يقول  
 له كنت أعلم أنك لو عشت لفسقت فدخلت النار فقال الأشعري فإن قال الثاني يا رب لم لم تمنني مسغرا حتى  
 لأعصى فلا أدخل النار كما أمت أخي فبهت الجبائي (قوله ورؤية الخلق) أي خلافا لله عز وجل حيث أحالوها  
 بناء منهم على أصلهم الفاسد من أنها تستدعي انبعاث أشعة تخرج من العين وتصل بالمرئي وذلك يستلزم أن  
 يكون جسما والباري تعالى ليس بجسم فلا يرى عندهم وأيضا لو جاز أن يرى لسكان مقابلا للرائي بالضرورة  
 فيكون في جهة ومكان وهو محال ولا كان أجوهرا أو عرضا لأن المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية  
 عرض ولا كان المرئي إما كله فيكون محسودا محصورا وإما بعضه فيكون متبعضا ورد بان ذلك ليس شرطا في  
 صحة الرؤية بل هي قوة يخلقها الله تعالى في جزء من العين وليست بانبعاث شعاع يتصل بالمرئي حتى يستحيل  
 رؤيته تعالى إذ لو كانت كذلك لزم أن لا يرى الرائي الامتداد حقيقته كيف وهو ينكشف له في نظرة واحدة  
 أضعاف ذاته أضعافا لا حصر لها بحيث يقطع أنه لا يمكن أن يفصل منه شعاع يتصل بشيء منها وحينئذ فلا مانع  
 من رؤيته تعالى رؤية تليق من غير جهة ولا جرمية ولا تحيز لانه تعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى  
 بالبصر وكون الرؤية لا بد فيها من الاتصال بالمرئي وأن يكون في جهة وعدم القرب جادا والبعد جدا أمر عادي  
 يقبل التخلف فالرؤية عند أهل الحق لا تستدعي جهة ولا مقابلة وإنما تستدعي محلات تقوم به وليست بانبعاث  
 الأشعة من العين ولا يمنع منها قرب ولا بعد مفردان ولا حجاب كثيف كما اقرده السنوسي في بعض كتبه  
 ولا يراه في الآخرة إلا العقلاء من مؤمنى الانس والجن قطعوا الملائكة على الصحيح بخلاف غير العقلاء من  
 الحيوانات وإن دخلت الجنة وبخلاف الكفار فلا يرونه باتفاق غير الصوفية وأما المنافقون فلا يرونه  
 على الصحيح قال القرطبي يرى الناس ربهم في الموقف ثم يحجبون أي عن دوام الرؤية والافيرونه يوم الجمعة  
 والعيد إلى أن لا يبق في النار من يدخل الجنة أحاديث فيهم فيرونه في الجنة ثم لا يحجبون بعد ذلك أصلا ولا  
 في حال تمتعتهم فلا شيء أحب إليهم من النظر إليه (قوله فان هذه كلها الخ) انما ينقص هذه دون غيرها  
 للخلاف فيها كما علمت فان المعتزلة أوجبوا ما عدا الرؤية فانهم أحالوها في الدنيا والآخرة واستدلوا على ذلك  
 بما تنقسم وبقوله تعالى لا تدركه الابصار فنفي ادراكه تعالى في مقام التمدح فيكون عدم الادراك كمالا وثبوت  
 نقصا والنقص عليه تعالى محال ورد بانهم ان ادراك ليس هو مطابق الرؤية بل أخص منها لانه الرؤية مع  
 الاحاطة ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم والبراهمة أحالوا البعثة في تخصيص هذه بالدكر إشارة للرد على من  
 ذكر (قوله أما برهان وجوده تعالى الخ) مقتضى ما سلكه أولا حيث أخذ الوجود مقيدا بالوجوب أن يبرهن  
 هنا على وجوب وجوده كما فعل بعض المتكلمين وحينئذ فلا يحتاج إلى إقامة البرهان على القدم والبقاء  
 لتضمن وجوب الوجود لهما لكن لما كان التفصيل أقرب إلى الفهم سلكه تقريرا على المبتدئ فاحتاج إلى  
 اثبات وجوب وجوده بالاستدلال على القدم والبقاء بعد ذلك (قوله حدوث العالم الخ) اعلم أن الدليل عند  
 المتكلمين تبعا للناطق سر وب وعند الأصوليين مفرد وهو ما يلزم من وجود الوجود فالدليل على وجوده  
 تعالى عند المتكلمين قولنا العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث فالعالم لا بد له من محدث وعند الأصوليين  
 نفس العالم من حيث حدوثه وإمكانه مثلا وظاهر كلام المصنف عدم موافقة طريقة من الطرفين ويمكن  
 اجراؤه على طريقة الأصوليين بأن يكون معنى كلامه فالعالم من حيث حدوثه ويكون في ذلك إشارة إلى أن  
 وجه دلالة على وجود الله تعالى حدوثه لا إمكانه مثلا وعلى طريقة المتكلمين بأن يجعل في كلامه حذف  
 المقدمتين معا استغناء بدليلهما فإشارته إلى دليل الأشعري بقوله ودليل حدوث العالم الخ وإلى دليل السكبري

ورؤية الخلق لله عز  
 وجل في الآخرة فإن  
 هذه كلها لا يجب شيء  
 منها على الله تعالى ولا  
 يستحيل بل وجودها  
 وعدمها بالنسبة إليه  
 سواء  
 (ص) أما برهان وجوده  
 تعالى في حدوث العالم

بقوله لانه لو لم يكن له محدث الخ وقدم دليل الكبرى لقلة الكلام عليه لانها لا تحتاج الى دليل واحد بخلاف  
الصغرى فانها لا تثبت الا بدليلين كما يعلم مما سيأتي وأما قول بعضهم ان الصغرى غير محدودة من كلامه فانها قوله  
حدوث العالم بناء على أنه من اضافة الصفة الى الموصوف أي فالعالم حادث ففيه نظر لما يلزم دليمه من الاخبار  
بالجزء عن الكل لان الدليل هو المركب من مقدمتين وقد أخبر عنه بالصغرى فقط بناء على كلامه الآن يقال  
ان في الكلام حذف والتقدير فالعالم حادث الخ ولا يخفى ما فيه من التكلف فلو جعل ذلك مستلزما للصغرى  
لا عينها لكان أولى (واعلم) ان الدليل المذكور لم ينتج الا كون العالم له محدث فقط وهو مطلوب المصنف  
كما هو صريح كلامه وبعد ذلك هل هو منفصل عن العالم أو متصل به وهل هو فاعل بالاختيار أو بالتعليل أو  
الطبع لم يعلم ذلك مما هنا بل من أدلة أخرى مذكورة في غير هذا المحل (قوله لانه لو لم يكن له محدث) أي فاعل  
وقوله بل حدث بنفسه أخص من المنتقل عنه لان في محدث العالم صادق بقدم العالم وبحدوثه بنفسه لكن لما  
كان ابطال الاول أعنى قدم العالم مأخوذاً من قوله ودليل حدوث العالم الخ والمقصود بالدليل المذكور انما هو  
ابطال الثاني خصه بالاضراب وتقرير الدليل على ذلك أن تقول لو لم يكن للعالم محدث بل حدث بنفسه لزم  
ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلا مرجح واللازم باطل فاللزوم وهو لم يكن له محدث مثله واذا بطل لم يكن  
له محدث صدق نقيضه وهو ان له محدثاً وهو المطلوب وقوله بل حدث بنفسه أي بذاته بمعنى ان حدوثه لا جل ذاته  
لا سبب فالسبب للسببية بمعنى لام التعليل والمراد بالعالم هنا ما يشمل الاجرام والاعراض بخلافه في قوله ودليل  
حدوث العالم فان المراد به الاجرام كما سيأتي في الشرح (قوله لزم أن يكون أحد الأمرين) يحتمل ان يراد  
بهما الوجود والعدم وأحد هما هو الوجود لان الكلام فيه ويحتمل أن يراد بهما طرفاً الممكن من وجود وعدم  
ومقدار مخصوص ومقابلته الى آخر ما سيأتي في الشرح واللازم في الحقيقة هو الرجحان واما المساواة فنصف  
نفسه ولذا قلنا في تقرير الدليل المتقدم لزم ترجيح أحد المتساويين الخ فهو أولى من تقرير المصنف (قوله  
وهو) أي كون أحد الأمرين المتساويين مساوياً لصاحبه راجحاً عليه بلا سبب محال لما فيه من اجتماع  
الضدين وهما المساواة والرجحان ونظير ذلك ميزان اعتدلت كفتاه ورجحت احدهما لا بسبب وهذا بناء  
على أن الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن سياتي وقيل العدم أولى به لاسبقيته ولعدم احتياجه الى سبب  
واللازم على هذا لو ترجح الوجود بلا سبب ترجيح المرجوح فيقال حينئذ في تقرير الدليل لو حدث بنفسه  
لزم ترجيح المرجوح وهو الوجود بلا سبب وهو أقوى في الاستحالة من اللازم على القول الاول (قوله  
ودليل حدوث العالم الخ) اعلم أن صغرى الدليل المتقدم هي العالم حادث لما كانت نظرية متوقف على دليل  
وكما ان العالم أجراماً وأعراضاً استدلل المصنف على حدوث الاجرام بملازمة الاعراض وعلى حدوث  
الاعراض بمشاهدة تغيرها وتقرير الدليل الاول أن تقول أجماع العالم ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما لازم  
الاعراض الحادثة فهو حادث ينتج أجماع العالم حادثة فذكر المصنف الكبرى في قوله وملازمة الحوادث  
حادث لانه مفرد مضاف فيعم وحذف الصغرى وذكر معناها في قوله ملازمة للاعراض الحادثة ومراعاة  
بالعالم الاجرام كما سيأتي وتقرير الدليل الثاني أن تقول الاعراض شهود تغيرها من عدم الى وجود وعكسه  
وكل ما كان كذلك فهو حادث فالاعراض حادثة فذكر المصنف معنى الصغرى وحذف الكبرى واعتراض  
هذا بأمرين الاول ان تغير الاعراض اذا كان أمراً يدرك بالمشاهدة كان ضرورياً فيلزم أن لا يختلف فيه  
كيف وقد قيل بكمونها وأيضاً لو كان تغيرها ضرورياً لم يحتج الى دليل فيكون دليله المذكور ضائعاً لا حاجة اليه  
وأجيب بان في قوله تغيرها حذف مضاف أي تغير حكمها فان الحركة مثلاً تارة تشهد في الجرم بظهور حكمها  
وتارة تنعدم بظهور حكم ضدها لا يقال حكم الحركة كون الجرم متحركاً والكون المذكور اما حال أو وجه  
واعتبار وكل منهما لا تعلق به الرؤية والمشاهدة لانه لا يرى الوجود فلا شك بالبقاء لنا نقول ان في العبارة  
تساها ومراعاة أن الاجرام تارة تظهر متحركة وتارة ساكنة فالمشاهد هو الجرم حال كونه متحركاً أو ساكناً

لانه لو لم يكن له محدث  
بل حدث بنفسه لزم أن  
يكون أحد الأمرين  
المتساويين مساوياً  
لصاحبه راجحاً عليه  
بلا سبب وهو محال  
ودليل حدوث العالم

لا الحركة ولا الكون متحركاً ولا السكون ولا الكون ساكناً لكن لما ضاقت العبارة عليهم أسندوا التفسير  
للاعراض على سبيل التيهان هكذا قال بعض من كتب على السكتاني والذي قرره الشيخ أن حكم الحركة  
مثلاً هو التحرك أي هيئة التحرك لا نفسه لأنه معنى من المعاني لا يمكن مشاهدته بخلاف هيئته فإنها تشاهد  
بحاسة البصر وكذا هيئة السكون الثاني أن التغير من العدم إلى الوجود هو الحدوث فكيف يستدل بالشيء  
على نفسه وأجيب بمنع كونه هو بل الحدوث هو الوجود بعد عدم أو التجدد بعد عدم وهو متغير إليه لا نفس  
التغير الذي هو الدليل سلمنا أنه هو لكن لا نسلم اتحاد الدليل والمطلوب لأن الدليل هو تغيراً أحكام الأعراض  
على ما قررناه والمطلوب تغيراً لأعراض فلا اتحاد هذا إن جعلت الاضافة من قبيل اضافة الصفة إلى الموصوف  
فإن جعلت حقيقة فالدليل هو المشاهدة والمطلوب هو الحدوث كقولك الدليل على طلوع الشمس مشاهدة  
الطلوع لكن يرد على هذا نظير ما مر وهو أن الحدوث والتغير ليس مشاهداً فيحتاج إلى الجواب عنه بنظير  
ما مر أيضاً (واعلم) أن الدليل الأول أعني دليل حدوث الاجرام يتوقف على أربع مطالب اثبات زائد على  
الاجرام واثبات أن ذلك الزائد حادث واثبات ملازمته للاجرام أي عدم انفكاكها عنه وإبطال حوادث  
الأول لها وذلك أن الخصم بما يقول لا نسلم اثبات زائد على الاجرام سلمنا ذلك فلا نسلم حدوثه سلمنا ذلك  
فلا نسلم ملازمته للاجرام سلمنا ذلك فلا نسلم دلالة على حدوث الاجرام الملازم لها لا احتمال أن تكون  
قديمة واللازم لها حوادث لا أول لها فلا بد من إبطال ذلك والثاني من هذه الأمور وهو قولنا الزائد حادث  
يتوقف دليله وهو التغير من عدم إلى وجود أو من وجود إلى عدم على أربع مطالب إبطال قيام العرض  
بنفسه وإبطال انتقاله لغيره وإبطال كونه وظهوره فالحركة مثلاً قبل وجودها كانت معدومة لا كاملة واثبات  
أن القديم لا يعدم وذلك أنا إذا استدلنا على الحدوث بالتغير من عدم إلى وجود بما يقول الخصم أن  
الحركة مثلاً لم تكن معدومة ثم وجدت بل كانت موجودة قبل ذلك فنقول له إنها عند وجودها هل كانت  
قائمة بنفسها أو بمحل فإن قال بنفسها لم يبق قيام العرض بنفسه وهو باطل وإن قال بمحل فنقول له ذلك المحل  
القائم به هل هو هذا المتحرك الآن أو غيره فإن قال غيره ثم انتقلت عن هذا لزمه ما ذكر وهو قيام العرض  
بنفسه في لحظة الانتقال وإن قال هذا المحل وكانت كاملة فيه ثم ظهرت لزمه اجتماع الضدين وهما الحركة  
والسكون في الجسم وذلك باطل وإن استدلنا عليه بالتغير من وجود إلى عدم بما يقول الخصم أن  
ذلك لا يدل على حدوث ذلك الزائد لا احتمال أن يكون قديماً وقد انعدم والقديم يعدم فنقول له إن قولك  
القديم يعدم باطل وقد علم من هذا أن المطالب ترجع إلى سبعة لأن الثاني من الأربع الأولى يتوقف على  
الأربعة الأخيرة وحاصل السبعة اثبات زائد وكونه لا يقوم بنفسه وكونه لا ينتقل وكونه لا يكمن ويظهر  
وكون القديم لا يعدم واثبات ملازمة ذلك الزائد للجرم واستحالة حوادث لا أول لها والدليل على الأول  
المشاهدة وعلى الثاني والثالث كون العرض لا يقوم بنفسه وعلى الرابع ما يلزم عليه من اجتماع الضدين وعلى  
الخامس أن القديم لو انعدم لكان جائزاً أو جائز لا يكون وجوده الاحادنا وعلى السادس مشاهدة أن الجرم  
لا ينفك عن الأعراض وعلى السابع ما هو مقرر من برهان التطبيق وغيره قال السنوسي و بمعرفة هذه  
المطالب ينجم المكلف من أبواب جهنم السبعة ولا يعرفها حقيقة إلا الراسخون في العلم أي المتمكنون منه  
اه (قوله البرهان أحد أقسام الحجج) فيه إشارة إلى أن المراد بالبرهان هنا البرهان عند المناطقة وهو  
المركب لا المفرد المراد عند الأصوليين وهو مأخوذ من البره أي القطع تقول برهت العود أي قطعته لأنه يقطع  
حجة الخصم ويفحمه وقيل من البره وهو البياض يقال امرأته برهاء أي بيضاء لأنه يبيض القلب ويصفيه  
من الجهل وقيل من البره أي الهيئته لأنه يبين هيئة الحق ويظهره على ما هو عليه وهو والدليل مترادفان وقيل  
هو أخص من الدليل لأنه يعتبر فيه أمور ثلاثة أن يكون مركباً من مقدمات عقلية قطعية بخلاف الدليل

ملازمته للأعراض  
الحادثة من حركة وسكون  
وغيرهما ملازم الحادث  
حادث ودليل حدوث  
الأعراض مشاهدة  
تغيرها من عدم إلى  
وجود ومن وجود إلى  
عدم (ش) البرهان أحد  
أقسام الحجج

فانه يكون مركبا وغير مركب وعقليا ونقليا وقطعيا وظاهريا وهذا هو الصحيح (قوله العقلية) فيه إشارة إلى أن الحجة قسمان عقلية وهي ما كانت من كتاب أو سنة أو إجماع وعقلية وهي ما لم تكن كذلك وأقسامها خمسة البرهان والجدل والخطابة بفتح الخاء والشعر والسفسطة فالبرهان ما تألف من مقدمات يقينية لا تحتاج اليقين والجدل ما تألف من مقدمات مشهورة بين الناس ككهنذا ظلم وكل ظلم قبيح والخطابة ما تألف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه كولي مثلا أو من مقدمات ظنونه معتقد فيها ككل حائط ينتثر منه التراب ينهزم والشعر ما تألف من مقدمات تنبسط منها النفس أو تنقبض كالخمر ياقوتة سيالة والعسل مرة مهوعة للنفس أي موروثة للقيء والسفسطة ما تألف من مقدمات وهمية كاذبة ككهناميت وكل ميت جاد وتفصيل ذلك مشهور في كتب المنطق (قوله لا يتألف الا من مقدمات) المراد بالجمع ما فوق الواحد لانه تارة يتألف من مقدمتين كما تقدم وتارة من أكثر كقولك النباش أخذ لال خفية وكل أخذ لال خفية سارق وكل سارق تقطع يده وقيل لا يتألف الا من مقدمتين فقط والمؤلف من أكثر يرجع إلى أقيسة متعددة في الحقيقة كما بين في كتب المنطق وقوله يقينية أي كلها يقينية كـ مقدمات الأدلة السابقة بخلاف ما إذا كانت كلها ظنية كهنذا يدور بالليل بالسلاح وكل من يدور بالليل بالسلاح سارق أو بعضها يقينية وبعضها ظنية كهنذا سارق وكل سارق تقطع يده فان المقدمة الثانية قطعية لا ية والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فلا يسمى برهانا (قوله وكان حجة المعرفة) أي تعريفيها وضابطها (قوله وذلك لا يكفي الخ) ظاهره أن اسم الإشارة راجع للتجريد وليس كذلك بل هو راجع لمقدر مأخوذ من الكلام السابق والتقدير واعتقاد العقائد مجردة عن الأدلة لا يكفي الخ والمراد أنه لا يكفي كفاية تامة لما تقدم أن المقدم مؤمن عاصر ان كان فيه أهلية للنظر على الصحيح (قوله على برهان كل عقيدة) إطلاق لفظ البرهان على آلة ما عدا السمع والبصر والكلام لوازمها ظاهر وعلى أدلة تلك الصفات ليس بظاهر لان البرهان لا يكون الا مركبا من مقدمات عقلية وأدلة تلك الصفات عقلية من كتاب أو سنة فاستعمال المصنف البرهان في جميع الصفات من استعمال اللفظ في حقيقة بالنسبة لما عدا الصفات الثلاثة ولوازمها ومجازها بالنسبة لها ومن عموم المجاز بان استعماله في كل ما يفيد اليقين عقليا كان أو نقليا (قوله وان برهان وجوده اخراج الخ) هو جار على ما مر من المتن من جعل البرهان هو الحدوث وفيه ما مر من التقرير على اجرائه على طريق المتكاملين نعم فيه نوع مخالفة لما سبق من وجهين الاول أن المراد بالعالم في كلامه ما يشمل الاجرام والاعراض بخلافه في كلام المصنف فان المراد به خصوص الاجرام كما في الشارح الثاني أن الاخراج وصف للخروج بكسر الراء بخلاف الحدوث فانه وصف للخروج بفتحها أي العالم اللهم الا أن يجعل الاخراج من المبنى للجهول أي الكون مخرجا والكون المذكور وصف للعالم أو يراد به لازمه وهو الخروج مجازا (قوله هو الطريقان الخ) تقدم أن معنى الحدوث حقيقة الوجود بعد عدم فلا تتصف به الاحوال على القول بها ويطلق مجازا على التجدد بعد عدم فتتصف به والطريقان حقيقة هو الثبوت بعد عدم فان جريا على القول بثبوت الاحوال كما جرى عليه المصنف فتفسير الحدوث به ظاهر وان جرينا على القول بنفيها كان المراد به الوجود بعد عدم مجازا (قوله المراد به هنا) أي في قول المصنف ودليل حدوث العالم أما في قوله فحدوث العالم فالمراد به ما سوى الله تعالى وكذلك قول الشارح اخراج العلم كـ (قوله لا يتحد الدليل) وهو حدوث الاعراض والمادول وهو حدوثها أيضا الداخل تحت العالم على ذلك التقرير فالمتحد في الحقيقة هو الدليل مع بعض المدلول لا كله (قوله وتقرير ذلك) أي تقرير الدليل على حدوث العالم بمعنى الجواهر وحاصله أن تقول أجرام السموات والارض الخ ملازمة للاعراض الحادثة وكل ملازم الحادث حادث فاجرام السموات والارض حادثة وهذا هو المشار اليه بقول المصنف ودليل حدوث العالم الخ وبه مع حدوث الاعراض المستدل عليه بالمشاهدة ثبت صغرى الدليل على وجوده تعالى القائلة العالم حادث وأما كبراه فأشار لها الشارح بقوله وإذا كانت حادثة افتقرت إلى محدث الخ ولما كانت

العقلية وهو أقواها لانه لا يتألف الا من مقدمات يقينية ولما كان الشيخ قال أولا يجب على كل مكلف شرعا أن يعرف ما يجب وكان حجة المعرفة الجزم الموافق للحق عن دليل وكان ما تقدم من العقائد مجردا عن الأدلة وذلك لا يكفي في عقائد الايمان لانه تقليد أخذ الآن يتكلم على برهان كل عقيدة من تلك العقائد أولا فاولا فبدأ ببرهان وجود الله عز وجل وان برهان وجوده اخراج العالم من العدم إلى الوجود والحدوث هو الطريقان بعد عدم والعالم المراد به هنا الجواهر لانه استدلل على حدوث العالم بحدوث الاعراض ولو كانت داخلية في العالم لا يتحد الدليل والمدلول وذلك محال وتقرير ذلك أن تقول لا يخفى على كل عاقل أن السموات والارض



وما بينهما وما فيهما أجرام ملازمة للاعراض التي تقوم بهما من حركة وسكون واقتصر على الحركة والسكون لان معرفة ملازمة الجرم لهذا ضرورية لكل عاقل وهما حادثان لمشاهدة تغيرهما من عدم الى وجود ومن وجود الى (٩٩) عدم فانه اذا كان الجرم متحركاً ثم

سكن فقد تغيرت مكانه

من وجود الى عدم

وتغيرت مكانته من

عدم الى وجود وان

كان المحل ساكناً

فبالعكس وما لم يشاهد

فيه التغير فهو قابل لها

لان ما يتغير مثله وما

وجب لاحد المثلين

يجب الآخر والحركة

والسكون ملازمان

للجرم وملازم الشيء

لا يسبقه وقد ثبت

الحدوث للاعراض

فيجب للاجرام واذا

كانت حادثه افتقرت

الى محدث لان العالم لو

حدث بنفسه لم اجتمع

الاستواء والرجحان

وذلك لان وجود العالم

مساو لعدمه ومقداره

مساو لسائر المقادير

وصفته مساوية لسائر

الصفات وزمانه مساو

لسائر الازمنة الى آخر

الممكنات المتقابلات

فلو ترجح بعضها بنفسه

بلا مرجح لزم اجتماع

متنافيين وهو أن يكون

الوجود مثلاً مساوياً لعدم

بنفسه راجحاً بنفسه

وهو محال فلا بد من

مرجح خارج عن ذاته ولا

نظريه تقتصر الى دليل ذكره بقوله لان العالم الخ ثم بعد أن أثبت صغرى ذلك الدليل وكبراه بالبرهان أشار الى  
تقييده بقوله فلا بد من مرجح الخ وهي الدعوى المذكورة في قوله وأن برهان وجوده تعالى اخراج العالم الخ  
وليس في كلامه مخالفة للمصنف الا في تقييده دليل الصغرى على دليل الكبرى لموافقته للطبع وتقدم الاعتذار  
عن المصنف في مخالفة ذلك (قوله وما بينهما) أي كالسحاب والرياح (قوله التي تقوم بهما من حركة وسكون)  
اعتراض بان بعض الاجسام قائم به الحركة فقط كالافلاك وبعضها قائم به السكون فقط كالجبال فالحركة  
والسكون لم يقوم بكل جسم واجب بأهم قائمان بهما حصوا لا وقبولاً فالذي لم يقوم به بالعقل قابل لقيامهما به  
(قوله واقتصر) بالبناء للعقول أي اقتصر القوم للفاعل لان المصنف لم يقتصر عليهما لقوله من حركة  
وسكون وغيرهما نعم يصح ذلك ان جعل في الكلام مضاف محذوف أي على التصريح بهما فلا ينافي دخول بقية  
الاعراض تحت قوله وغيرهما (قوله وما لم يشاهد فيه التغير) أي والاجرام التي لم يشاهد فيها تغير الحركات  
والسكنات كالتي فوق السموات وتحت الأرضين فهي قابلة لها (قوله والحركة والسكون ملازمان للجرم)  
أي متى وجد الجرم وجد افكلامه يفيد أن الاعراض ملازمة للاجرام عكس ما سلكه المصنف من جعل  
الاجرام ملازمة للاعراض وهو وان كان صحيحاً في ذاته لان الملازمة متفاعلة من الجانبين فتفيد أن كلامهما  
يلزم الآخر لكن المناسب ما سلكه المصنف فكان الاولى أن يقول مفرعاً على ما سبق فالجرم ملازم للحركة  
والسكون وملازم الشيء لا يسبقه وقد ثبت الحدوث لها فيثبت له فاصدق الملازم هو الجرم وما صدق الشيء هو  
الحركة والسكون وهذا اشارة الى كبرى الدليل المتقدم القائلة وكل ملازم الحادث حادث (قوله واذا كانت  
حادثه) أي الاعراض والاجرام على التفصيل البار وهو أن الدليل على حدوث الاعراض التغير وعلى حدوث  
الاجرام ملازمتها الاعراض (قوله خارج عن ذاته) كان الاولى حذف ذلك لان الدليل المذكور لم  
ينتج لان له صانعاً وهو المطلوب وأما كونه خارجاً ولا فشيء آخر والمراد بالخروج المغايرة أي لا بد من مرجح  
وان ذاته مغايرة لذات العالم والالكان حادثاً مثلها لا يرجحها وليس المراد به الانفصال لان ذاته تعالى لا يقال  
انها منفصلة عن العالم ولا متصلة به بل هو القائم بجميع الاشياء (قوله لا مرجح الا الله عز وجل) هذا استفاد  
من دليل آخر وهو دليل الوحدة اذ لا من الدليل المتقدم لان غاية ما نتج ان له مرجحاً (قوله لو لم يكن  
قد يمال كان حادثاً) وجه التلازم أن كل موجود منه محصور في القديم والحادث اذ لا واسطة بينهما لان أحدهما مساو  
لنقيض الآخر اذ نقيض القديم لا قديم وهو مساو للحادث وكذا يقال في عكسه وكما يخرج الشيء عن النقيضين  
لا يخرج عن الشيء وما ساوى تقيضه وسكت المصنف عن الاستثنائية القائلة لكنه ليس بحادث اكتفاء عنها  
بدليلها وهو قوله فيفتقر الى محدث وعن النتيجة لظهور استلزام الاستثنائية لها ونظم الدليل هكذا لو لم يكن  
قد يمال كان حادثاً اذ لا واسطة بينهما كما مر لكنه ليس بحادث ينتج أنه قديم لان استثناء نقيض التالي ينتج  
نقيض المقدم فالقياس مرجح من كبرى وهي المقدمة الاولى وصغرى وهي الاستثنائية وأشار الى دليل  
الصغرى وهي الاستثنائية كما مر بقوله فيفتقر الى حذف مقدم الشرطية وذكر تأليها وحذف صغرها وهي  
الاستثنائية ونقيضته ونظمه هكذا اذ لو كان حادثاً لا فتقر الى محدث لكنه ليس مفتقر الى محدث ينتج انه ليس  
بحادث ولما كانت الاستثنائية المذكورة نظرية فتقرر الى دليل اشارة بقوله يلزم الدور الخ ونظمه هكذا  
اذ لو افتقر الى محدث لا فتقر محدثه الى محدث وهكذا يلزم الدور والتسلسل وكل منهما محال فاستلزمهما  
وهو افتقار المحدث الى محدث كذلك فالملطوب وهو ثبوت القديم لا يتم الا بثلاثة أقيسة كما علمت والأسهل في  
ترتيب اللوازم ان تقول لو لم يكن قديماً كان حادثاً ولو كان حادثاً لا فتقر الى محدث ولو افتقر الى محدث لا فتقر

مرجح الا الله عز وجل والامر ان الوجود والعدم والمقدار الخ خصوص مع ما يقابلها الزمان الخ خصوص مع ما يقابلها الى آخر الممكنات المتقابلات

(ص) وأما برهان وجوب القدم له تعالى فلانه لو لم يكن قديماً كان حادثاً فيفتقر الى محدث ويلزم الدور والتسلسل (ش) يعني اذا ثبت

وجود مولانا جل وعز بما تقدم من البرهان

محدثه الى محدث أيضا لان عقاد الماثلة بينهما ولو افتقر محدثه الى محدث للزم الدور أو التسلسل وكل من الدور أو التسلسل محال فما أدى اليه وهو افتقار المحدث الى محدث محال فما أدى اليه وهو افتقار الاله الى محدث محال فما أدى اليه وهو كونه حادثا محال فما أدى اليه وهو عدم كونه قديما محال فثبت ضده وهو كونه قديما وهو المطلوب واعتراض القياس المذكور بان شرط القياس الاستثنائي أن تكون الشرطية كاهلوا المذكورة في كلام المصنف للاهمال وأجيب بان المراد بالكلية أن يكون الملزوم مساويا للزوم وهنا كذلك لأن لم يكن قديما مساويا لحادثا اذ كل حادث يصدق عليه أنه لم يكن قديما أو يقال ان المهمة المذكورة في قوة الكلوية اذ المعنى ان كل شيء عاتق عنه القدم ثبت حدوثه وذلك كاف هذا كله اذا جعل البرهان المشار اليه استثنائيا ويحتمل جعله اقترانيا من الشكل الاول مركبا من شرطيتين ونظامه هكذا الوهم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لا افتقر الى محدث فينتج لو لم يكن قديما لا افتقر الى محدث فذكر الصغرى وحذف الكبرى والنتيجة ورمز لها بقوله فيفتقر الى محدث ويؤيد هذا ما سيأتي في الشرح فان المتبادر من تقريره انه اقتراني حيث قال وبرهانه أنه لا يحتمل أن يكون استثنائيا كما سيأتي التنبيه عليه ان شاء الله تعالى (قوله وجب أن يكون قديما) ظاهره انه يلزم من اقامة الدليل على وجوده تعالى وجوب كونه قديما وليس كذلك لان الوجود محتمل أن يكون حادثا وان يكون قديما فلا بد بعد ثبوت وجوده تعالى من مقدمات أخرى ثبت كونه قديما الا أن يجاب بان قوله وجب كونه قديما بعدم مقدمات محدوفة ولو قال يعني اذا ثبت وجوده مولا ناجل وعز بما تقدم من البرهان وكان المولى مع ذلك محتملا لان يكون حادثا وان يكون قديما أقام الدليل على كونه قديما لكان أولى (قوله انه لو لم يكن قديما لكان حادثا) الظاهر منه انه قياس اقتراني من الشكل الاول كما مر تقريره وقوله لما تقدم الخ دليل لكبراه ويحتمل أنه أشار الى قياسين استثنائيين حذف استثنائيهما وتبيجهما ونظامهما هكذا الوهم يكن قديما لكان حادثا لكن كونه حادثا محال اذ لو كان حادثا لا افتقر الى محدث لكان افتقاره الى محدث محال وحينئذ فقوله لما تقدم الخ دليل للالزمة في القياس الثاني وقوله ومحدثه مثله دليل للاستثنائية فيه كانه قال لكن افتقاره الى محدث محال اذ لو افتقر الى محدث لا افتقر محدثه الى محدث وهكذا الى آخر ما تقدم فلم يتم المطلوب الا بثلاثة أقسية كما مر (قوله فهو المسمى بالتسلسل) وهو المعبر عنه عندهم بحوادث لأول لها أي ان أفرادها حادثه وجنسها قديم كإفعال الحكماء في حركات الافلاك أي السموات انها حادثه وجنسها قديم ورد عليهم بأمور منها انه لا وجود للجنس الا في ضمن أفرادها فاذا كانت الافراد حادثه لزم أن يكون جنسها كذلك وأيضا ففي كلامهم تناقض لان كونها حوادث يقتضي أن لها أولا وكونها لأول لها يقتضي انها ليست حوادث وهذا هو المسمى عندهم بدليل الترتيب ومنها برهان التطبيق وتقريره أن تفرض من الحركات مثلا سلسلة من الآن الى ما لا نهاية له في جانب الماضي ثم تفرض سلسلة أخرى من زمن الطوفان الى ما لا نهاية له في جانب الماضي أيضا وهذا معنى قول بعضهم أن تفرض من المعلومات الاخير الى غير النهاية في جانب الماضي جملة وبما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة أخرى ثم تطبق الجملتين بان تجعل الاولى من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية فتأخذ حركة من السلسلة الآتية وتقابلها بحركة من الطوفانية وهكذا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية بان كان كلما أخذت واحدا من الاولى وجدت بازائه واحدا من الثانية لزم عليه أن الناقص مساو للكمال وهو محال والا بان زادت الآتية على الطوفانية فقد وجد في الأول ما لم يوجد بازاء شيء من الثانية فتقطع الثانية وتنتهي ويلزم منه تنهاى الأولى لأنها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على التماهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة ويصح أن تجعل السلسلة واحدة ثم تأخذ واحدا من آخر السلسلة وتقابلها بواحد مما قبله وهكذا الى النهاية له في جانب الماضي فان قلت هذا منقوض بمراتب العدد بان تطبق جملتين احدهما منه من الواحد الى نهاية والثانية من الاثنين بان يكون كل فرد من أفرادها اثنين لا الى

وجب أن يكون قديما  
وبرهانه انه لو لم يكن  
قديما لكان حادثا ولو  
كان حادثا لا افتقر الى  
محدث لما تقدم أن كل  
حادث لا بد له من محدث  
ومحدثه مثله فيفتقر  
الى محدث فان كان  
الامر هكذا الى غير  
نهاية فهو المسمى  
بالتسلسل

نهاية فتجعل الواحد من احدهما بازاء الاثنين من الاخرى فتكون احدهما ازيد من الاخرى قطعاً ولم يلزم  
من ذلك انقطاع احدهما ولا المساواة المدعى امتناعها أجاب السعد بان التطبيق المستدل به على بطلان  
التسلسل إنما اعتبر بين الامور الموجودة خارج المستغنية في وجودها عن الاعتبار كالحركات لا العدمية الوهمية  
المحضة كالاعداد لا نقاطها با نقطاع الوهم فتقطع بانقطاعها عن تطبيقها فلا يكون فيها التطبيق مساعاً وليس  
معنى عدم التناهي في العدد الوجود بلا آخر لان دخول ما لانهاية له في الوجود محال لما ينضم من التطبيق بل معناه  
ان ما من عدد الا ويتصور فوقه عدد آخر وذلك صادق بخلاف قوائنا الممكنات غير متناهية لان معناه انه  
دخل منها تحت الوجود الخارج ما لانهاية له وهو كاذب لان ذلك محال (فان قلت) هذا منقوض أيضاً بمعلومات  
الله ومقدوراته فان المعلومات أكثر عدداً من المقدورات مع أن كلامهم ما غير متناه أجاب السعد أيضاً بان  
معنى كون كل منهما غير متناه انه لا يتصور ان ينتهي الى مقدور ليس وراءه مقدور آخر اذ لا يمكن تناهي الممكنات  
في التصور وان كان عدم تناهيها في الوجود محالاً واذا كان كذلك في الممكنات ففي المعلومات أولى وليس  
معنى عدم التناهي الوجود بلا آخر لما ص (قوله وهو محال) محال كونه محالاً ان لم ينته الامر الى واجب الوجود  
فان انتهى الى ذلك لم يكن محالاً لا تنفاد العلة الاتية وهي لزوم كون كل خالقاً لخالقه ومخلوقاً لمخلوقه وحينئذ  
يستدل على بطلان افتقاره تعالى الى محدث بدليل آخر كدليل الوحدة الاتية (قوله لانه) أي التسلسل  
يؤدي الى عدم الالهية وظاهره ان هذا هو العلة في كون التسلسل محالاً وليس كذلك بل العلة ما ذكره القوم  
من برهان التطبيق وغيره كما مر الا أن يقال اللام للصيرورة لا للعلة أو يقال ان هذا الاشارة الى دليل آخر غير ما ذكره  
وتقرر به ان تقول لو توقف وجوده تعالى على وجود آلهة قبله لانهاية لها لما وجد لان وجود ما لانهاية له محال  
والتوقف على المحال محال ويلزم أيضاً ان يكون وجودنا محالاً لتوقفه على وجود الاله المتوقف على المحال وهو  
وجود آلهة قبله لانهاية لها والمتوقف على المحال محال لكن وجودنا ليس محالاً فيلزم أن يكون الاله ليس  
متوقفاً على آلهة قبله (قوله وذلك) أي وبيان كونه يؤدي الى عدم الالهية وقوله ان يتوقف فاعل يتعالى كما  
في بعض النسخ بمعنى يتنزه وقوله ووجود ما لانهاية له محال كالعلة للتنزيه كانه قال يتنزه توقف وجوده تعالى على  
وجود ما لانهاية له لان وجود ما لانهاية له محال وقوله والمتوقف على المحال مصدوق المتوقف في المقام وجود  
الباري تعالى هكذا قيل في تقرير العبارة وفيه ان هذا ليس بيانا لتأديته لعدم الالهية بل الظاهر أن اللام في  
قوله لانه وان في قوله ان يتوقف زائدان فتصير العبارة هكذا وذلك انه تعالى يتوقف الخ ويدل هذا ما في بعض  
النسخ وهو لانه جل وعز يتوقف وجوده الخ وحينئذ فقوله يتوقف خبر ان وقوله وجود ما لانهاية له محال من  
تمام الكلام قبله وليس علة للتنزيه (فان قلت) ان نعيم الجنة للؤمنين وعذاب النار للكافرين موجودان ولا  
نهاية لهما فكيف تقولون ان وجود ما لانهاية له محال (قلت) المحال وجود ما لانهاية له بحسب المبدأ وأما لانهاية  
له بحسب الآخر فوجود بمعنى أنه لا ينقطع أبداً حتى لا يتجدد بعده شيء وأما كل ما وجد منه فيما مضى الى زمان  
الحال فهو متناه له مبدأ ومنتهى فلا يلزم عليه الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضين وقوله ويلزم أن يكون  
وجودنا عطف على يؤدي أي لانه يؤدي ولانه يلزم الخ وقوم لتوقفه علة لقوله محال قدمت عليه والتقدير  
ويلزم أن يكون وجودنا محالاً لتوقفه على المحال وهذه الزيادة موجودة في بعض النسخ (قوله وحقيقة الدور)  
مراده بالحقيقة المفهوم أو المسمى أو المعنى والا فللمعلومات الممكنات لاحقائقها فضلاً عن المستحيلات لان  
حقيقة الشيء ما به الشيء هو هو أي ما يصير به الموجود موجوداً أي متحققاً في الخارج وكل من المعلومات  
والمستحيلات لا تحقق لها في الخارج (قوله توقف الشيء على ما) أي شيء من صفة ذلك الشيء أنه يتوقف عليه  
أي على الشيء الاول اما بواسطة أو أكثر كتوقف زيد على عمر والمتوقف على زيد كتوقف زيد على  
عمر وعمر على بكر وبكر على زيد وفي بعض النسخ غير وهو منصوب على الحال من ضمير توقف ولا

وهو محال لانه يؤدي  
الى عدم الالهية وذلك  
لانه يتعالى أن يتوقف  
وجوده على وجود آلهة  
قبله لانهاية لها وجود  
ما لانهاية له محال  
والتوقف على المحال  
محال ويلزم أن يكون  
وجودنا محالاً لتوقفه  
على وجود الاله المتوقف  
على المحال والمتوقف  
على المحال محال وان  
كان الامر ينتهي الى  
عدم متناه فيلزم الدور  
وحقيقة الدور توقف  
الشيء على ما توقف عليه  
وهو محال لانه يلزم  
عليه تقدم الشيء على  
نفسه وتأخره عنها

حاجته له (قوله اما برتبتين الخ) راجع لكل من التقسيم والتأخر والمراد بالمرتبتين النسبتان فاذا أوجد زيد  
 عمر أو وجد عمر وزيد امثالا فقد تقدم كل منهما من حيث كونه فاعلا على نفسه من حيث كونه مفعولا  
 برتبتين أي نسبتين وهما ثبوت خالقيته للغير وثبوت خالقية الغير له في جانب المستقبل وتأخر كل منهما من  
 حيث كونه مفعولا على نفسه من حيث كونه فاعلا برتبتين وهما ثبوت مخاوقيته للغير وثبوت مخاوقية الغير له  
 في جانب الماضي فزيد مثلا متقدم باعتبار كونه فاعلا لعمر وعلى نفسه باعتبار كونه مفعولا لعمر وفي المستقبل  
 فهذه نسبة وعلى عمر وباعتبار كونه أوجد عمر افهذه نسبة ثانية وزيد متأخر باعتبار كونه مفعولا لعمر وعن  
 نفسه باعتبار كونه فاعلا لعمر وهذه نسبة وعن عمر وباعتبار كون عمر وأوجد في جانب الماضي فهذه نسبة  
 ثانية فن قال كالشارح تبع السوسى في شرح المتن برتبتين لاحظ مرتبة نفسه ومرتبة غيره ومن قال بمرتبة  
 لاحظ مرتبة نفسه فقط والتحقيق الاول وقوله أو براتب في أكثر ذلك كما اذا أوجد زيد عمر وعمر وبكر  
 فيلزم أن يكون زيداً أوجدته أحد هما فان أوجدته الذي يليه وهو عمر وكان كما ذكرنا في المرتبتين وان أوجدته  
 الثالث وهو بكر لزم تقدم كل على نفسه بثلاث مراتب وتأخره عنها بثلاث مراتب لان زيداً باعتبار كونه فاعلا  
 لعمر ومتقدم على نفسه باعتبار كونه مفعولا لبكر في المستقبل فهذه نسبة أولى وعلى عمر وبكر باعتبار كونه  
 أوجد عمر افهذه نسبة ثانية وعلى بكر بكونه متأخرا عن عمر ولان عمر أوجدته فهذه نسبة ثالثة وزيد  
 متأخر باعتبار كونه مفعولا لبكر عن نفسه باعتبار كونه فاعلا لعمر والمؤثر في بكر فهذه نسبة أولى وعن  
 عمر وبكر باعتبار كون عمر وهو الذي أوجد بكر او بكر هو الذي أوجد زيد افهذه نسبة ثانية وعن بكر باعتبار  
 كونه أوجد عمر وعمر أوجد بكر او بكر أوجدته فهذه نسبة ثالثة (قوله فاذا كان الحدوث الخ) هذا مرتبط  
 بقوله وهو محال المدكور في جانب كل من التسلسل والدور (قولوا لو أمكن أن يلحقه العدم الخ) تقريره أن  
 تقول لو لم يكن واجب البقاء لا يمكن أن يلحقه العدم لكن إمكان حقوق العدم له محال اذ لو أمكن أن يلحقه العدم  
 لكان جائز الوجود لكن كونه جائز الوجود محال اذ لو كان جائز الوجود لكان حادنا لكن كونه حادنا محال اذ لو  
 كان حادنا لا تنفي عنه القدم لكن انتفاء القدم عنه محال لما تقدم من وجوبه له تعالى فسادى اليه وهو كونه  
 حادنا محال فسادى اليه وهو كونه جائز الوجود محال فسادى اليه وهو إمكان حقوق العدم له تعالى محال فسادى  
 اليه وهو عدم وجوب بقائه محال فثبت نقيضه وهو وجوب بقائه تعالى وهو المطلوب فالصنف رحمه الله تعالى  
 اختصر في تقرير البرهان كما ترى ويدل لذلك التقرير قوله لسكون وجوده حيث الخ الذي هو دليل لسكون  
 انتفاء القدم مرتب على إمكان حقوق العدم أي دليل للتلازم بينهما ويؤخذ من ذلك أن الاقيسة الاربعة  
 المدكورة ترجع لقياسين الثاني منهما دليل للاستثنائية في الاول وان الاخيرين منها دليل للملازمة في القياس  
 الثاني كما علمت ونظم القياسين المدكورين هكذا ولم يجب له البقاء لا يمكن أن يلحقه العدم لكن التالى  
 باطل اذ لو أمكن أن يلحقه العدم لا تنفي عنه القدم لكن التالى باطل وقوله كيف وقد سبق دليل  
 للاستثنائية في القياس الثاني القائلة لكن انتفاء القدم محال وقد علم مما ذكر ان القياس الاول  
 بتامه مخدوف من كلام المصنف والدليل على ذلك المخدوف ان عادته رحمه الله تعالى يستدل على  
 الاشياء بابطال نقائضها وان قوله لو أمكن الخ مقدم شرطية القياس الثاني الذي هو دليل الاستثنائية في الاول كما  
 علمت هكذا قرر الشيخ في درسه وهو الظاهر خلاف ما ذكره في الحاشية من أن المخدوف من كلام المصنف  
 هو مقدم شرطية القياس الاول فقط وان قوله لو أمكن الخ تاليها وانما عبر المصنف بالامكان في قوله لو  
 أمكن ولم يقل ما لحقه العدم لان امتناع إمكان حقوق العدم يستلزم امتناع حقوقه بالفعل من باب أولى  
 بخلاف عكسه اذ لا يلزم من امتناع حقوق العدم بالفعل امتناع إمكان حقوقه مع أن المطلوب وهو وجوب  
 البقاء له تعالى عقلا لا يتم الا بامتناع إمكان حقوق العدم لا بامتناع حقوقه اذ لا يلزم من امتناع حقوق العدم  
 وجوب البقاء لجواز أن يكون ممكنا البقاء أو واجبه حيثئذ بخلاف إمكان حقوق العدم فإنه يصدق

اما برتبتين في اثنتين أو  
 براتب في أكثر من  
 ذلك فاذا كان الحدوث  
 يؤدي الى الدور أو  
 التسلسل المحال لزم أن  
 يكون محالا واذا استحال  
 الحدوث تعين القدم اذ  
 لا واسطة بينهما وهو  
 المطلوب

(ص) وأما برهان  
 وجوب البقاء له تعالى  
 فلا نه لو أمكن أن يلحقه  
 العدم لا تنفي عنه القدم  
 لسكون وجوده حيثئذ  
 تصير جائزا واجبا



بامتناع حقوق وجوب العدم وجواز امتناع ذلك يستلزم وجوب نقيضه الذي هو البقاء وإنما كان امتناع  
الامكان صادقا بذلك لان المراد بالامكان الامكان العام أعني عدم الامتناع فيصدق بوجوب العدم وامكانه  
لا اختصاص الذي هو الجائز عند المتكلمين (فان قلت) اطلاق الامكان بهذا المعنى اصطلاح المنطقيين فكيف  
يحمل كلام المصنف عليه (قلت) هو مجاز قرر ينته انه قابل به وجوب البقاء المستدل عليه بابطال نقيضه  
على ما هو دأبه في العقيدة من الاستدلال على المطالب بابطال نقائصها ونقيض وجوب البقاء لا وجوب به وهو أعم  
من وجوب مقابله الذي هو حقوق العدم وجواز الامكان يصدق بهما كما علمت (قوله والجائز لا يكون  
وجوده الاحاديا) قد يقال لان سلم الملازمة المذكورة لجواز أن يستند الجائز الى هلة قديمة فيكون قديما  
وجوابه ان التأثير بالهلة باطل كما قرر وهو غيره (فان قيل) لم يقل والجائز لا يكون الاحاديا باسقاط لفظة  
وجوده (أجيب) بانه لو قال ذلك للزمه ان كل جائز حادث وليس كذلك اذ بعض الجائز كالجائز الذي لم يرد الله  
وقوعه كإيمان أبي جهل أو أرى يدوقه لكنه لم يقع بالفعل لا يتصف بالحدوث لا يقال الحدوث هو الوجود  
بعد عدم فيصير معنى كلام المصنف والجائز لا يكون وجوده الاموجودا بعد عدم وهو فاسد لان الوجود من  
الاحوال فلا يتصف بالوجود اذ لا يتصف به الا الامور الوجودية لا نقول قد تقدم غير مرة ان الحدوث كما  
يطلق حقيقة على ما ذكر أعني الوجود بعد عدم يطلق مجازا على المتجدد بعد عدم فتتصف به الاحوال  
كالوجود المذكور (قوله وبرهانه انه لو لم يكن أن يلحقه العدم الخ) حذفت القياس الاول كالمصنف لكن فيه  
مخالفة له من جهة انه جعل تالي القياس الثاني كونه تعالى من جملة الممكنات التي يجوز عليها الوجود والعدم  
وهو دليل الملازمة في كلام المصنف كما مر (قوله وكل ممكن لا يكون وجوده الاحاديا) في ذلك رد على من يقول  
ان صفاته تعالى ممكنة لذاتها واجبة لغيرها فيلزم عدم الملازمة بين الامكان والحدوث وليس كذلك وكذا يقال  
في قول المصنف والجائز لا يكون وجوده الاحاديا (قوله ويلزم من ذلك) أي من امكان لحقوق العدم له تعالى  
الدور أو التسلسل أي وكل منهما محال فإدعى اليه وهو عدم وجوب البقاء محال فثبت نقيضه وهو المطالب  
(قوله فتبين بذلك الخ) ولذا يقولون كل من وجب قدمه استحال عدمه لان القدم لا يكون أبدا الا واجبا  
للقديم ولو لم يكن لحقوق العدم له كان جائز الوجود والعدم والجائز لا يكون وجوده الاحاديا ولم تنفق العقلاء  
على مسألة اعتقادية اهلية الاعلى هذه القاعدة الكلية أعني ان كل ما وجب قدمه الخ (قوله على جهة الانكار  
والتعجب) والتقدير كيف يصح ذلك أي انتفاء القدم أي لا يصح ذلك الانتفاء بل هو أمر يتعجب منه والواو  
في قوله وقد سبق قريبا للحال ويحتمل كونها للتعليل اذ كثيرا ما تكون كذلك في كلام المؤلفين كما قاله  
السكتاني (قوله لومائل شيئا منها الخ) الظاهر أن ذلك اشارة الى قياس استثنائي تقريره أن نقول لومائل  
مخالفا للحوادث لكان مما لا لها لكان كونه مما لا لها محال اذ لومائل شيئا منها لكان حادثا مثلها لان كل  
مثلي الى آخره ما ذكره الشارح لكن كونه حادثا محال لما تقدم من وجوب قدمه الخ فيبطل ما أدى اليه وهو  
مماثلته تعالى لشي من الحوادث فيبطل ما أدى اليه وهو عدم مخالفته تعالى لها فثبت نقيضه وهو المطالب  
بحذف القياس الاول بتمامه وذكر شرطية القياس الثاني وطوى استثنائية وأقام مقامهما قوله وهو  
محال فهو في قوة قوله لكن كونه حادثا مثلها محال وقوله ما عرفت الخ دليل لتلك الاستثنائية وورد على الملازمة  
في القياس الثاني أن اللازم على المماثلة أحد الأمرين اما قدم الحادث أو حدوث القديم فكيف يجعل المصنف  
الحدوث هو اللازم على الخصوص في قوله لومائل شيئا منها لكان حادثا مثلها مع أن التماثل يقتضي التساوي  
في الاحكام وذلك أعم من لزوم الحدوث بخصوصه وأجيب بان المراد لومائل شيئا بان كان جرما أو عرضا  
أو متصفا بأوزمها لان المقصود تنزيه الباري سبحانه وتعالى عن الجرمية والعرضية ولوازمهما بان لا يكون  
من جنس الاجرام ولا من جنس الاعراض ولا متصفا بصفاتهما بقدر بنية قوله فيما سبق والمماثلة للحوادث بان

والجائز لا يكون وجوده  
الا حادثا كيف وقد  
سبق قريبا وجوب  
قدمه تعالى وبقائه  
(ش) يعني انه يجب  
لمولانا جل وعز البقاء  
وبرهانه انه لو لم يكن  
يلحقه العدم لزم ان  
يكون من جملة الممكنات  
التي يجوز عليها الوجود  
والعدم وكل ممكن  
لا يكون وجوده الا  
حادثا تعالى الله عن  
ذلك علوا كبيرا ويلزم  
من ذلك الدور أو  
التسلسل فتبين بذلك  
ان اوجوب القدم  
يستلزم وجوب البقاء  
وكيف استفهام على  
جهة الانكار والتعجب  
(ص) واما برهان  
وجوب مخالفته تعالى  
للحوادث فلانه لومائل  
شيئا منها لكان حادثا  
مثلها وذلك محال لما  
عرفت قبل

من وجوب قدمه تعالى وبقائه (ش) لان (١٥٤) كل مثليين يجب لكل واحد منهما ما وجب للآخر ويجوز عليه ما جاز على الآخر

ويستحيل عليه ما  
استحال عليه وقد وجب  
للاحداث أجزاؤها  
واعراضها الاحداث  
فلو ماثلها ما ولا ناجل وعز  
لوجب له ما وجب لها  
من الاحداث واستحالة  
القدم ولو كان كذلك  
لافتقر الى محدث ويلزم  
الدور أو التسلسل وقد  
تقدم ان ذلك محال  
(هـ) واما برهان وجوب  
قيامه تعالى بنفسه  
فلانه لو احتاج الى  
محل لكان صفة والصفة  
لا تتصف بصفات  
المعاني ولا المعنوية  
ومولا ناجل وعز يجب  
اتصافه بهما فليس  
بصفة ولو احتاج الى  
مخصص لكان حادثا  
كيف وقد قام البرهان  
على وجوب قدمه  
تعالى وبقائه  
(ش) تقدم ان قيامه  
تعالى بنفسه عبارة عن  
استغنائه عن المحل  
والمخصص أما برهان  
استغنائه عن المحل أي  
عن ذات يقوم بها فلانه  
لو احتاج الى محل لكان  
صفة لانه لا يحتاج الى  
المحل الا الصفات والصفة  
لا تتصف بصفات المعاني  
وهي الصفات الوجودية

يكون جرم الخ فهو يفيد ان المعنى لو ماثل شيئا منها بان يكون جرم الخ وأشار الى ذلك الشارح بقوله فلو ماثلها  
مولانا أي بان كان جرم الخ ولا شك أن الملازمة بهذا المعنى تستلزم الاحداث أما لزوم الاحداث لما عدا كونه  
متصفا بالاغراض فواضح وأما لزومه لكونه متصفا بها بان يكون فعلا أو حكمه لا جملها فلان ذلك الغرض  
يفتقر الى من يتحقق له الكمال لتحصيل غرضه وذلك يؤدي الى تجدد الكمالات على ذاته بتجديد الافعال فيكون  
حادثا وهو محال عليه تعالى ويحتمل أن ما ذكره المصنف اشارة الى قياس اقتراني مركب من شرطية وحالية  
مأخوذة من قوله وذلك أي كونه حادثا محال وتقريره أن تقول لو ماثل شيئا منها لكان حادثا ثلثها وكل حادث  
ينتفي عنه القدم ينتج لو ماثل شيئا منها لا تنفي عنه القدم وقوله لماعرفت قبل دليل للاستثنائية في تلك النتيجة  
القائلة لسكن اتقاء القدم محال (قوله من وجوب قدمه تعالى وبقائه) ان قلت وجوب البقاء لا يدل بمجرد  
وانما يدل بواسطة استلزامه لوجوب القدم كما صرح فوجوب القدم كاف في الاستدلال فهذا اقتصر عليه لانه  
أوضح وأخصر قلنا مراده الاستدلال بوجوب الوجود المتضمن لها لا بالقدم على الخصوص هكذا قاله  
السكتاني وفيه أن الاستدلال بوجوب الوجود غير ضروري في المقام (قوله لان كل مثليين الخ) بيان للملازمة في  
شرطية القياس الثاني كما صرح (قوله ولو كان كذلك لافتقر الى محدث الخ) لوقال كما قال المصنف وذلك محال لما  
عرفت قبل من وجوب قدمه الخ لكان أخصرا لان ما ذكره معلوم مما سبق في القدم (قوله فلانه لو احتاج الى  
محل الخ) تقريره أن تقول لو لم يكن قائما بنفسه لا يحتاج الى محل لكن احتياجه الى محل باطل اذ لو احتاج الى  
محل لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل ما أدى اليه وهو احتياجه الى محل فبطل ما أدى اليه وهو عدم  
قيامه بنفسه فثبت نقيضه وهو المطلوب فحذف القياس الاول بتمامه وذكر القياس الثاني وحذف استثنائيته  
وذكر دليلها بقوله والصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية فالاول للتعلييل وحاصل تقرير ذلك الدليل على  
ما أشار اليه من الشكل الثاني أن تقول كل صفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية ومولا ناجل وعز يجب  
اتصافه بهما ينتج الصفة ليست مولا ناوتعكسها الى قولك مولا نا ليس بصفة وهو ما ذكره بقوله فليس بصفة فهو  
اشارة الى نتيجة القياس المذكور بعد عكسها ويحتمل تقريره من الشكل الاول فينتج النتيجة المذكورة من  
غير احتياج الى عكس بان تقول مولا ناجل وعز يتصف بصفات المعاني والمعنوية والصفة لا تتصف بهما ينتج  
مولا نا ليس بصفة ولسكن الاول أولى وبه يعلم أن الشارح حذف كبرى ذلك القياس وذكر صغره بقوله والصفة لا  
تتصف بصفات المعاني الخ ونتيجته بعد عكسها بقوله فلا يكون مولا نا صفة وأما قوله لان الواجب له الخ فهو زيادة  
فائدة (قوله ولو احتاج الى مخصص) أي فاعل يخصه بالوجود بدلا عن العدم وتقرير ذلك أن تقول لو لم يكن قائما  
بنفسه لا يحتاج الى مخصص لكن احتياجه الى مخصص باطل اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا ضرورة ان كل  
محتاج الى مخصص حادث لكن كونه حادثا باطل لما تقدم من وجوب قدمه فبطل ما أدى اليه وهو احتياجه الى  
مخصص فبطل ما أدى اليه وهو عدم قيامه بنفسه فثبت نقيضه وهو المطلوب فالواو في قوله وقد قام البرهان  
للتعلييل أي اذ قام البرهان لما علمت من انه دليل للاستثنائية في القياس الثاني نظير ما ذكر فيما قبله (قوله  
وهي الصفات الوجودية الخ) احتراز بذلك عن السلبية والنفسية فان الصفة تتصف بهما فالقدرة مثلا  
تتصف بالقدم وغيره من السوابب بالوجود (فان قلت) ان كلاما من النفسية والمعنوية من الاحوال على  
القول باثباتها في الفرق بينهما (قلت) الفرق أن المعنوية حال ملازمة لصفات المعاني فيلزم من قيام الكون  
قادرا مثلا بالعلم قيام القدرة فيعود المحذور وهو اتصاف الصفة بصفة وجودية بخلاف النفسية فانها ملازمة  
للذات لا لصفة معني فلا يلزم من قيامها بالصفة ما ذكر (قوله كقادر ومريد) تقدم ما فيه وقوله لان الواجب  
له تقيض ما وجب لاصفة أي ان الله تعالى من شأنه الاتصاف بصفات المعاني والمعنوية والصفة من شأنها عدم

الاتصاف

كالقدرة والارادة ولا المعنوية وهي الاحوال الثابتة للملازمة للمعاني كقادر ومريد

الى آخرها فلا يكون مولا نا صفة لان الواجب له تقيض ما وجب للصفة لانه يجب اتصافه بالمعاني والمعنوية والصفة يستحيل عليها ذلك

الاتصاف بذلك والاتصاف وعدمه متنافيان والقاعدة أن تنافي الوازمن يقتضي تنافي المزومات فثبت أنه تعالى ليس بصفة وتقدم أن هذا إذا تدعى ما يفيد كلام المصنف (قوله وبرهان أن الصفة لا تنصف الخ) وهذا دليل لصغري القياس في كلام المصنف التي اقتصر عليها الشارح وإضافات المصنف الذميمة على ذلك الدليل فيه عليه الشارح بقوله وبرهان الخ وهو إشارة إلى قياس استثنائي وقوله الزم أن لا تعري عنها إشارة إلى القاعدة المعلومة عند المتكلمين وهي أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده وليس له دخل في لزوم التسلسل المذكور فلو قال لو قبلت صفة أخرى لزم أن تقبل الأخرى أخرى وهكذا الخ كالأولى والضمير في قوله أن لا تعري عنها على الصفة القابلة وقوله عنها أي أو عن ضدها أخذ من القاعدة المذكورة وقوله إذ لا فرق بينهما أي للمماثلة بينهما فالقبول حينئذ أمر بنفسهما (قوله وقد تقدم أنه محال) فيه نظر لأن الأدلة انما قامت على استحالة في الحوادث لا في القديم كما عرفت أيضاً فالقاعدة المتقدمة معترضة بأنه لا يلزم أن يكون لكل شيء عند الجواز أن يكون مقابله عدم ما ونفياً له ذلك لكن لا نسلم امتناع الخلو عن الشيء عرضة بل يجوز ذلك كالماء والهواء فانهما خاليان عن الألوان كلها فالدليل المذكور غير تام فكان الأولى أن يقول ان الصفة لو قبلت الاتصاف بصفة لا يخلو إما أن تكون المقبولة مثلها أو ضدها أو خلافاً والاقسام كلها باطلة لأن الاتصاف بمثلها يوجب لها حكماً مثل ما توجه به هي لمحلها فيكون العلم عالمها والقدرة قادرة وحياة حية والبياض أبيض وهكذا وذلك محال ولأن المتأثير متساو يان في الحقيقة فلا مرجح لجعل أحدهما محلاً والآخر سال دون العكس والاتصاف بضدها يوجب لها حكم ذلك الضد لان الضدين متنافيان فقيام أحدهما بالآخر يوجب له عكس حكمه فيكون العلم جاهلاً والقسرة عاجزة والارادة كارهة وذلك محال والاتصاف بخلافها الذي ليس بضد يلزم عليه عموم الجواز في كل مخالف فيقوم السواد بالحركة والعلم بالبياض وغير ذلك مما هو بديهي الباطل وأيضاً انفسه الختلافات غير المتضادة نسبة واحدة فلا اختصاص لبعضها بشيء عن البعض الآخر فلا وجه لجعل بعضها محلاً والآخر حالاً دون العكس (قوله فلانه لو لم يكن واحداً الخ) تقدم أن الوحدةانية تستلزم خمسة أشياء في الحكم المنفصل والمنفصل هي الذات والصفات والمنفصل في الافعال ويمكن أخذ ذلك من كلام المصنف بان يقال لو لم يكن واحداً بان كانت ذاته العلمية صفة من أجزائه لم يكن لها نظير أو اتصفت ذات بمثل صفاتها أو كان ثم موحداً سواه لزم أن لا يوجد شيء من العلم الخ أما في الأول فلا يوافق الوصفية ما أن تقوم بكل جزء أو بالمجموع بان يكون كل جزء قائم به بعض الالوهية أو بالبعض دون البعض والاقسام كلها مستلزمة للجزء المستلزم لعدم وجود شيء من العلم أما الأول فلا يوافق كل جزء يكون لها نظير المتباعد كافي تعدد الاثنين الآتي وذلك يؤدله جزأ المستلزم لماضي وأما الثاني فلانه يلزم منه عجز كل جزء على الآخر وعجزه يوجب عجز سائر الأجزاء المماثلة وذلك يوجب عجز المجموع المستلزم ما مر هذا افناهي والاولا يلزم من عجز كل جزء عجز المجموع ألا ترى أن الحبل المؤلف من شعرات مثلاً لا تقوى كل شعرة منه على حمل ما يحمله المجموع فالأولى إبطال ذلك بأنه يلزم عليه انقسام المعنى كما مر فليزم أن تكون القدرة مثلاً متعجزته كافي قدر تماثلها قائمه بكل جزء من أجزائه وأما الثالث فلانه لأولوية البعض الأجزاء على بعض وحيدته فلا يقوم به أو صاف الالوهية وذلك يستلزم عجز جميعها المستلزم ما مر وأما في الثاني فلان النظير إما أن يخالف في الارادة أو يوافق والقسمان مستلزمان للجزء المستلزم مراً الأول فلان الارادتين إما أن تنفذاً أو لا فإن نفذتا لزم اجتماع متنافيين كالحركة والسكون وهو لا يعقل فاذبح عدم نفوذهما معاً وحيدتهما أن يتمطلا معاً أو أحدهما فإن كان الأول لم عجزهما ون كان الثاني لزم عجز من تعطلت ارادته ويلزم منه عجز الآخر المماثلة وأما الثاني فلان الارادتين قد يتوجهان إلى ما لا يقبل الانقسام من عرض أو جوهر فرد فلا يمكن أن تنفذ في الارادة واحدة وحيدتهما أن تنفذاً فاما أن تنفذاً واحدة أو لا فإن نفذت لزم عجز من لم تنفذ ارادته ويلزم منه عجز الآخر المماثلة وان لم تنفذ فمعه لزم عجزهما وأما في الثالث

وبرهان أن الصفة لا تنصف بصفات المعاني ولا المنفوية ان الصفة لو قبلت صفة أخرى لزم أن لا تعري عنها وازم ان تقبل الأخرى أخرى إذ لا فرق بينهما إلى غير نهاية وذلك تسلسل وقد تقدم أنه محال وأما برهان استثنائه عن المخصص بكسر الصاد وهو المعامل فلانه لو احتاج إليه كان حاراً لذلك محال لما تقدم من وجوب قدمه تعالى وبقائه (ص) وأما برهان وجوب الوحدةانية له تعالى فلانه لو لم يكن واحداً لزم أن لا يوجد شيء من العلم للزوم عجزه حينئذ (ش) يعني ان برهان كون مولانا واحداً

فهي كذا أو أمهي الرابع فلأنه لو صح أن يكون الغير مؤثراً لا بأس به فله تعالى تأثير لو جيب أن يكون ذلك الاثر مقدوراً  
له تعالى لمعوم قد رتبته حيث شاء أن يحصل اتفاق أو اختلاف ويأتي ما سبق وأيضاً لو كان الغير المؤثر في تأثير في  
يمكن ما لزم عجزه تعالى في ذلك الممكن وهو يستلزم عجزه في سائر الممكنات المتساوية وذلك محال لما من ثبوت  
قدرته تعالى (فأقول) هذا المقرر لم يعلم منه نفي الحكم المتصل في الصفات أعني وحدتها وعدم تعددها بأن  
لا يكون للذات قدرتان وإرادتان إلى آخر السبع فيقتضي ذلك عدم أنفذه من دليل المصنف (قلت) لما كان  
يؤخذ منه وحدانية صفته التأثير أعني القدرة والإرادة فقط للزوم لتمايز شيء من غيرهما من بقية  
السبع إذا ما منع من تعدده عقلاً لم تعرض له في تقرير ذلك وليس وجه أخذ وحدانية الإرادة منه مع أن  
الحجز اللازم للمانع ضد القدرة لا الإرادة أنه لو عطلت الإرادة بسبب تعددها المؤدى للتمايز لعطلت القدرة  
ولو عطلت القدرة لزم الحجز المستلزم ما من عدم وجود شيء من العالم أو يقل المراد بأخذ منه أن دليل  
التمايز يجري فيها على تقدير تعددها كما يجري في القدرة وإن كان اللازم عند تعطل إحدى الإرادتين وجود  
ضدها وهو الكراهة المؤدى إلى عدم وجود شيء من العالم بواسطة ما من لا وجود للحجز ويمكن أن يستدل على  
عدم تعدد الصفات غير المؤثرة كالسبع والنصر والعلم والكلام بالناسمورون بعدم إثبات تعدد القديم  
مأمورين وأما إثبات الصفات كورة للضرورة فإذا انتفى الضرورة رجعنا للدليل وهو أن القديم واحد  
فيكون له سبع واحد وبصر واحد هكذا في الضرورة نلجس إلى تعدد ذلك ودليل وحدة جميع الصفات أنها  
لو تعددت فاما أن تتعدد بتعدد متعلقاتها أولاً فإن كان الأول لزم أن يدخل في الوجود صفات لا نهاية لها أعداداً  
والدخول في الوجود يقتضي تمييز الداخل في نفسه وعدم النهاية يقتضي عدم التميز وذلك تناقض وإن كان  
الثاني لزم ترجيح بعض الأعداد كعشرة على بعض شققت في تعيين بعضها إلى شخص ذلك يستلزم حدوثها  
كيف وقد تقدم وجوب قدمها (واعلم أن ما تقدم حاصل تقرير كلام المصنف في وجه التفصيل وتقريره على  
وجه الاجمال أن تقول لو لم يكن واحداً لكان له ثلث لكن كونه ثلث محال إذ لو كان له ثلث لزم عجزه لكن لزم  
عجزه محال إذ لو كان عاجزاً لزم أن لا يوجد شيء من العالم لكن عدم وجود شيء من العالم محال فإدعى إليه وهو  
عجزه محال فإدعى إليه وهو كونه ثلث محال فإدعى إليه وهو عدم كونه واحداً محال فثبت نقيضه وهو المطلوب  
فذكر مقدم شرطية القياس الأول وحذف تاليها مع الاستثنائية وحذف مقدم شرطية القياس الثاني  
واستثنائيةه وذكر تاليها بقوله لازم عجز داخ وكذا القياس الثالث وحذف مقدم شرطيةه واستثنائيةه  
وذكر تاليها بقوله لزم أن لا يوجد شيء (قوله لا نظير له في الألوهية) هذا ظاهر في نفي الحكم المتصل والمنفصل  
في الذات وفي معناه الحكم المنفصل في الصفات وكذا المتصل فيها بالنسبة للقدرة والإرادة ونفي مؤثر في فعل من  
الأفعال كما سبق تفصيله (قوله لو كان معه ثلث) أي في الألوهية وقوله وذلك أي عدم وجود شيء من العالم وقوله  
اليمان بكسر الهمزة مصدر بمعنى المعاينة قال في الخلاصة: لا يعمل بالفعال والمفعول به: فإن قلت لا يلزم من وجوده  
ثلاث عجزها أو عجز أحدها بل يجوز أن يكون أحدهما قسماً والآخر فيختص أحدهما بالسماء والآخر  
بالأرض مثلاً فيتصرف كل في قسم وحده (قلت) هذا يخص من غير محذور من اختصاص أحدهما  
بنوع أو ولي من اختصاص الآخر به فإن فرض أن هناك شخصاً لهما لزم أنه حكم عليهما وأنهما محاطان (فإن  
قلت) يمكن أن يكون الشخصان المختصين بهما (فإن) لو كان كذلك لتأتى من كل واحد منهما تركه بأن يتصرف  
في مقدور الآخر ومصادره وهو محال للتمايز كما صرح (قوله وبيان ذلك) أي بيان الملازمة في القياس المذكور  
وأما احتياج إلى ذلك مع أنه علمه بقوله لازم عجزه لار في ذلك التحليل فهو كما سيأتي فلا تنضح به الملازمة  
أتم انضاح ومخط البيان قوله فلو قدر الخرق قوله حيث شاء أي حين لم يكن واحداً وحاصل ذلك أنه لو تعدد لاله لازم  
عند اتفاقهما على الجهادي معان توارد قدرتهما عليه لمعوم تمققها كل يمكن وتواردتها عليه يؤدي إلى عدم

لا نظير له في الألوهية أنه  
لو كان معه ثلث لزم أن  
لا يوجد شيء من العالم  
للزوم عجزه حيث شاء  
وذلك محال لأنه خلاف  
الحس والعيان وبيان  
ذلك أنه تقدم وجوب  
عموم قدرة الله تعالى  
بالممكنات



وجوهه لانه اما ان يوجد بهما شيئا فيحصل الحاصل او يكون الاثر الواحد اثرين في كل منهما محال واما ان يوجد  
 باحدهما فيلزم عجز الاخرى ويلزم منه عجز المؤثرة المتأثر اذا كان هذا عند الاتفاق فعند الاختلاف او في  
 كاسياتي و يقال لهذا برهان التوارد والتطارد (قوله) فلو قدر وجوده في الح (مصدوقه) اعم من مصدوقه النظير  
 في الالوهية لان الموجود صادق بالقديم والحادث غير انه يخرج عنه الحكم المتصل في الصفات (قوله) من تحصيل  
 الحاصل (أي ان كان التعالي متوقفا وقوله) او كون الاثر الواحد اثرين (أي سواء انحدر من التعالي أو ترتب (قوله)  
 لان المسئلة الح) علة لحدوث تقديره وانما يلزم ما صرح من كون الاثر الواحد اثرين على ذلك التقدير وهو جواب  
 عما يقال لانه لم كون الاثر الواحد اثرين لجواز تعلق قدرة كل منهما ببعض الجسم وحاصل الجواب ان ذلك  
 مفروض في شيء لا ينقسم بوجه من الوجوه كالجواهر الفردة ولا يكون هذا ليس بشرط بل مثله المنقسم كالجسم لان  
 الفرض ان قدرة كل من الاله من عامة التعالي فتوجد قدرة كل منهما الكل جز منه فيلزم ان لا يوجد بهما لما  
 فيه من تحصيل الحاصل او كون الاثر الواحد اثرين (قوله) فلا بد من عجزهما (تخرج على ما قبله من لزوم  
 تحصيل الحاصل أي كون الاثر الواحد اثرين وكان الاول أن يجعله مقابلا لبيان يقول لما يلزم عليه من تحصيل  
 الحاصل الح) أو عجزهما أو عجز أحدهما كما تقدم تقريره وقوله ان لم يوجد بهما أي ان فرض أنه لم يوجد بهما  
 وقوله ان يوجد بأحدهما أي ان فرض وجوده بأحدهما وقوله وهو محال أي فما أدى اليه من عجزهما أو عجز  
 أحدهما أو تحصيل الحاصل وكون الاثر الواحد اثرين محال فما أدى اليه وهو كونه معه تعالى ثانيا في الالوهية  
 محال فثبت نقيضه وهو كونه تعالى واحدا وهو المطلوب قد تم بذلك بيان الملازمة وقوله وهو محال إشارة الى  
 الاستتمائية الفائلة لكون استحالة الحوادث أو لكون عدم وجود شيء في العلم محال وقوله لانه خلاف العباد  
 دليلها (قوله) واذا استبان (أي بان بياننا ثانيا فالتبين والتأني في (قوله) مع الاختلاف (أي) لانه ن تم  
 صراحتها لزم اجتماع النقيضين والالزم عجزهما وتقرير ذلك ان تقول لو تعاقبت قدرة أحدهما بوجوده يد  
 والأخرى بعده فلا يخلو اما أن يحصل معسورها فيلزم اجتماع النقيضين أو لا يحصل واحد منهما فيلزم عجزهما  
 أو يحصل معسور أحدهما دون الآخر فيلزم عجزه ويلزم منه عجز من نفذت ارادته للماتلة ويقال لهذا برهان  
 التماز وهو المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا لله لفسدنا فبقدر تقريره ما وضع من هذا وأما ذكره  
 الشارح فيقول له برهان التطارد والتوارد كما صرح والمراد بالصادق الآيه عدم الوجود أي لم توجد سواء  
 انفقت الآلهة أو اختلفت كما صرح فتكون الآية حجة قطعية وقيل المراد به الحراب والخروج عن هذا  
 النظام لما تقر وعادة من فساد الملكة عند تعدد المالك وحينئذ تذكر الملازمة بين التعدد والفساد عادة لاعقلية  
 وتكون الآية حجة اقتناعية على سبيل التقر من اللطمة وهذا صريح والاصح الاول (قوله) والالزم  
 ما تقدم (أي من تحصيل الحاصل او كون الاثر الواحد اثرين) أثرت في القدرة على الفعل والقدرة على الفعل  
 أثرت فيما للحادثة فقط لزم عجز القديم وهو يستلزم عجز الحادثة المماثلة واذا عجز في هذا الممكن فكيف في سائر  
 الممكنات اذ لا فرق وهو يستلزم عدم وجود شيء من العلم وهو محال (قوله) توجد الافعال الاختيارية عندها  
 لا بها (أي) فالعبد ليس له في فعله لا عجز الكسب وهو مقارنة قدرته الحادثة بالفعل كالحركة والشيء ثابت قلب هو  
 تعلق قدرته الحادثة بالفعل وكل من المقارنة والتعلق أمر اعتباري لا يقال انه مخلوق لله تعالى كما تقدم وانما أخذ  
 بالقتل واقتصر منه مع ان زهوق الروح ليس كسبوا بالله بل المكسوب له الحركة فقط لان زهوق الروح ناشئ عن  
 ثلاث الحركة وأثرها فهو ناشئ عن كسبوا به كما تعاقبت قدرة العبد بالفعل كسبوا كذلك تعلق به قدرة الله  
 تعالى خلتا فالخلق تعلق برته تعالى بالفعل والكسب تعلق بقدرة العبد بالحركة بالفعل أو قارنتها على ما صرح  
 ويطلق كل من الكسب والخلق على المكسوب والمخلوق وهو نفس الحركة بخلاف ان الخلق المصدر على اسم  
 المفعول واحتج المارة على كون العبد مؤثرا بقدرة بانه لو لم يكن لقدرته تأثير في فعله لما صح أن يصاب أو

فأوقد موجوده من  
 القدرة على تمكن ما مثل  
 مالم لا يجز وعزلزم  
 عند تعلق تلك القدرتين  
 أن لا يوجد شيء من العالم  
 بهما لما يلزم عليه من  
 تحصيل الحاصل أو كون  
 الاثر الواحد اثرين  
 لان المسئلة مفروضة  
 فيما لا ينقسم كالطاهر  
 الفرد فلا بد من عجزهما  
 ان لم يوجد بهما أو من  
 عجز أحدهما ان وجد  
 بأحدهما دون الآخر  
 ويلزم من عجز أحدهما  
 عجز الآخر لانه مثله  
 واذالزم عجزهما في هذا  
 الممكن لزم عجزهما في  
 سائر الممكنات اذ لا فرق  
 وذلك يستلزم استحالة  
 وجود الحوادث وهو  
 محال لانه خلاف  
 العيان واذا استبان  
 وجوب عجزهما مع  
 الاتفاق فعلى الاختلاف  
 أبين وبهذا تعرف انه  
 لا تأثير لقدرته في شيء  
 من أفعاله والالزم ما  
 تقدم والاعتقاد  
 الصحيح ان الله خلق  
 للعباد قدرة على أفعالهم  
 الاختيارية تقارنها ولا  
 تؤثر فيها وأن المؤثر هو  
 الله وحده والقدرة  
 توجد في الأفعال  
 الاختيارية عندها  
 لا بها كالنار بالنسبة  
 للأوراق والله الموفق

يعاقب على غير فعله كالأشياء ولا يعاقب على كونه مثلاً ولا يسبح أن يسبح أو يذم على ذلك الفعل لأنه ليس فعله  
ويؤزم أن يكون له بعد حقيقة في الآخرة على الله وقد قال الله تعالى لا يأتى الله بخلق جديد إلا ما يشاء الله  
وأجاب أهل السنة بأن الله يفعل ما يشاء لا يستل عجزاً يفعل والثواب والعقاب وكل ميسر لما خلق له ولو شاء  
بالفعل أعماراً شريفة على الثواب والعقاب وكل ميسر لما خلق له ولو شاء بذلك جعل الناس أمة واحدة والشخص  
قريب يسبح على غير فعله كسبح زيد بجهالة وحسن خلقه (قوله) وأما برهان وجوب انصافه تعالى بالقدرة الخ (انما  
جمعها في دليل واحد لا يحتاج إلى دليلين) واتحاد معنى كون كل صفة معنى وتقريره في القدرة أن تقول لو لم  
يتصف بالقدرة لا تصف بغيرها وهو العجز لكن انصافه بغيرها محال اذ لو انصف بغيرها لما وجد شيء من الحوادث  
لكن عدم وجود شيء من الحوادث محال فأدعى إليه على التدرج محال وفي الإرادة أن تقول لو لم يتصف  
بالإرادة لا تصف بغيرها وهو الكراهية لكن انصافه بغيرها محال اذ لو انصف بغيرها لما انصف بالقدرة لكن  
عدم انصافه بالقدرة محال اذ لو لم يتصف بالقدرة لا تصف بغيرها وهو العجز لكن عدم انصافه بذلك محال اذ لو  
انصف به لما وجد شيء من الحوادث لكن عدم وجود شيء من الحوادث بطل ما أدى إليه على التدرج  
وفي العلم أن تقول لو لم يتصف بالعلم لا تصف بغيره الشيء هو الجهل لكن انصافه بغيره محال اذ لو انصف بغيره لما  
انصف بالإرادة ولو لم يتصف بالإرادة لما انصف بالقدرة ولو لم يتصف بالقدرة لا تصف بغيرها الذي هو العجز ولو  
انصف بغيرها لما وجد شيء من الحوادث وهو بطل ما أدى إليه على التدرج وكذا يقال في الحياة  
فلاستثنائية من كل محذوفة لظهورها واعتراض قوله لما وجد شيء من الحوادث المذكورة في تلك الأدلة بان  
هذه الملازمة ممنوعة لأنه لا يلزم من انتفاء صفات المعاني عدم وجود شيء من الحوادث بل يجوز أن تنفواها وتوجد  
الحوادث أما الاستنادها إلى المعنوية كما يقوله المعتزلة فإنهم يقولون هو قادر بذاته سيدي بذاته عالم بذاته لا بقدرة  
وارادة وعلم زائدت على الذات وأما الكون موجباً لعل أو طبيعة كما يقوله الطبايعيون ومن في معناتهم  
وإذا لم يلزم من نفي تلك الصفات نفي الحوادث لم تنتج الأدلة المذكورة كونه تعالى متممها بصفات زائدة على  
الذات كما هو المدعى والذات في الكبري عدم وجود شيء من الحوادث على عدم المعنوية التي توافق المعتزلة  
على ثبوتها لا على عدم المعاني وأجيب بان القول باثبات المعنوية دون المعاني كعلم بالعلم وقادر بالقدرة  
ومريد بالإرادة وأصح البطلان لما يلزم عليه من كون الذات قدرة وإرادة وعلم ذلك لا يعقل وكذا القول  
بإثبات العلة والطبيعة وما كان كل من هذين القولين وأصح البطلان لم يكثر المنصف برده وأيضاً فكل ما  
هنا معنى على انصاف صانع العالم بتلك الصفات وبطلان العلة والطبيعة فلا يرد علينا ما ذكر حتى يحتاج لرده  
واعلم أنه يستفاد من كلام المنصف ثلاث مطالب وجوب هذه الصفات وجوبها وعهدها وتعلقها بأعداد الحياة  
أما الوجوب والوجود فاشار إليهما بقوله وجوب انصافه تعالى بالقدرة الخ اذ وجوب هذه الصفات يستلزم  
وجودها أي تحققها في نفس الأسماء في الخارج والأورد صفات المساوئ فأنها واجبة وليست موجودة  
خارجاً وأما عهدها فاشار إليه بالإلام المعهدة الداخلية على القدرة وما بعدها بدليله المذكور منتجع لتلك  
المطالب لأنه ينتج وجوبها صراحة ويلزم من ذلك وجودها وعهدها ما يتعلق منها (قوله لزوم العجز) أي  
لكن عجزه تعالى محال اذ لو كان عاجز لما وجد شيء من الحوادث لكن عدم وجود شيء من الحوادث محال فبطل  
ما أدى إليه على التدرج كما سرقوله ولو انتفت الإرادة انتفت القدرة أي لكن انتفاء القدرة محال اذ لو  
انتفت القدرة لا تصف بغيرها وهو العجز لكن انصافه بذلك محال إلى آخر ما سرقوله لا تنفي أي لكن  
انتفاءهم محال إلى آخر ما سرقوله لما تقدم من التوقف أي من توقف الصفات المذكورة عليها وفي  
بعض النسخ لأنها شرط فيها والمعنى واحد ووجه ذلك أن توقف تلك الصفات على الحياة وكونها شرطاً فيها  
معلوم في الشاهد بالضرورة فيلزم في الغائب أن يكون كذلك لوجودها طرأ ذلك فيه إذا شاهد مسلم تعرف به

(ص) وأما برهان وجوب انصافه تعالى بالقدرة والإرادة والعلم والحياة فسلانه لو اتقى شيء منها لما وجد شيء من الحوادث (ش) قد تقدم أن تأثير قدرة الله تعالى متوقف عقلاً على إرادته تعالى ذلك الأثر أن الإرادة يتوقف تأثيرها على العلم لا على النفس إلى تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه والقصد بشرط بالعلم والانصاف بالقدرة والإرادة والعلم متوقف على الانصاف بالحياة لأنها شرط فيها وجود المشرط بدو شرطه محال فإذا وجود حادث أي حادث كان متوقف على انصاف محدثه بهذه الصفات اذ لو اتقى شيء منها لما وجد شيء من الحوادث وهو خلاف الحس والعيان لأنه لو انتفت القدرة لزم العجز فلا يتأتى معه تأثير ولو انتفت الإرادة لا انتفت القدرة ولو اتقى العلم لا تنفيها ولو انتفت الحياة لا تنفي الجميع لما تقدم من التوقف (ص) وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر

الحقائق غالباً كما قاله السكتاني (قوله فالكلام الخ) قدم الكتاب بشرفه وأسنو الاجماع لا مستنداً له لا الكتاب  
والسنة وتقدم أن اطلاق البرهان على ذلك مجاز لانه لا يكون الا صريحاً من مقدمات عقلية لكن لقوة دلالة  
ذلك على تلك الصفات عبر عنه بالبرهان واعلم انه يلزم من ثبوت هذه الثلاثة أعني المعاني ثبوت لوازمها وهي  
المعنوية فتكون ستة ويلزم من ثبوت الستة استحالة تضادها فهنا الدليل أنتج اثنتي عشرة صفة (قوله  
وأيضاً لو لم يتصف بها لزم أن يتصف باضدادها) لان كل شيء تأويل للادعاء صاف بها والتأويل لا شيء ولا يخلو عنه وعن  
ضده لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو عدم اتصافه بها فثبت نقيضه وهو اتصافه تعالى بها فثبت المصنف  
الاستثنائية وذكرياها بقوله وتلك نقائص الخ فساكنه قال لانها نقائص الخ وهو يرجع لقياس اقتراني من  
الشكل الاول قائل هذه نقائص والنقص عليه تعالى محال فهي محال وانما استوفينا الدليل العقلي عن الشرعي  
لضعفه لانه لا يلزم من كون الشيء ناقصاً في الشاهد أن يكون ناقصاً في الغائب ألا ترى ان عدم الزوجية والولد نقص  
في الشاهد كمال في الغائب وأيضاً فهذه الصفات ليست صفات تأثير فلا يتوقف الفعل عليها حتى يستدل على ثبوتها  
له تعالى بهذه المخوقات بخلاف الصفات السابقة كما س (قوله وهو السميع البصير) اعترض بان هذه  
الآية لا تحتاج بها على الخصم وهو المعتزلي لانها غاية ما تدل على سمعيته تعالى وبصريته وهذا لا نزاع فيه بيننا  
وبينه لانه يسلم انه تعالى سميع بصير لكن بذاته لا بسمع وبصر زائدين عليها كما هو محل النزاع ولادلالة  
في الآية على ذلك وأجيب بان الاستدلال بها ملاحظ فيه قواعد اللغة فالدليل هو الآية بواسطة ما تفهمه أهل اللغة  
منها وهم يفهمون ان سمعيها ذات ثابت لها السمع زائداً عليها وبصريها ذات ثابت لها البصر زائداً عليها كما ان يقال  
في الكلام لان من لم يقم به وصف لا يشق له منه اسم فلا يقال قائم ولا عاقل الا لمن اتصف بالقيام والعقل والمعتزلة  
يعترفون بهذه القاعدة لكن لم أن يقولوا ما ذكرتم فهو مقتضى اللغة ولم نخالفه الا أن الدليل العقلي يمنع من  
قيام تلك الاوصاف بالذات لا يلزم عليه من تعدد القدماء ورد ذلك بان الممتنع تعدد ذات قدماء لذات وصفات  
(قوله وكلم الله موسى تكليماً) أي أسمع كلامه القديم بجميع أعضائه من جميع الجهات وكان جبريل معه فلم  
يسمع ما كلمه الله وخص اسم التكليم لكون كلامه له بلا واسطة كتاب ولا ملك بخلاف غيره أي من أهل  
زمانه ولا ينبغي أن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كذلك فالتخصيص بذلك انما هو بالنسبة لأهل زمانه أرى يقول  
خص بذلك لتكرار ذلك له أكثر من غيره بخلاف نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فإنه لم يقع له ذلك الا ليلة المعراج  
واعترض اثبات الكلام بالدليل الشرعي بأنه يلزم عليه الدور لان الدليل الشرعي موقوف على دلالة المجزئة  
على صدق الرسول وهي متوقفة على الكلام بناء على أن دلالة المجزئة أي تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدي  
وأجيب بان تنزيلها بالنزلة التمهيدية بالقول معناه انها تدل على ما يدل عليه القول من صدق الآتي بها وليس معناه  
ان خالفها تكلم بصدق من ظهر من على يده وذلك كما تقول الاشارة تدل وضعاً على ما يدل عليه الكلام فإنه  
لادلالة في ذلك على كونها مشبهة بكلاماً أو أبكم بل كل منهما محتمل اذ ليس في الاشارة ما يدل على واحد منهما  
فتنزيل المجزئة منزلة القول ليس هو نفس القول حتى يلزم الدور (قوله والسنة فمها الخ) هكذا في بعض  
النسخ وعليه فكان المناسب اسقاط فمها ويقول والسنة أحاديث عطفها على الكتاب والقرآن كما في بعض  
النسخ وفي بعضها المراد بالكتاب القرآن والمراد بالسنة أحاديث الخ وهو ظاهر أيضاً وفي بعضها المراد بالكتاب  
القرآن والسنة بالجر عطفها على الكتاب والقرآن (قوله وذلك) أي الاحتياج يستلزم حدوثه وهو أي  
الحدوث محال (قوله وأما برهان كون فعل الممكنات أوتركها جائزاً) سيأتي في الشارح ان الممكن هو  
الجائز فيصير معنى كلام المصنف وأما برهان كون فعل الجائز جائزاً أو وأما برهان كون فعل الممكنات ممكنات  
وذلك تماثل الآن يقال مراده بالممكن المضاف اليه الفعل المقدر وكالحركة والجائز المحكوم به على الفعل نفس  
الفعل أي تعلق القدرة بالمقدور لأن المبتدأ عين الخبر والمعنى وأما برهان كون تعلق القدرة بالممكن أي المقدر

والكلام فالكلام  
والسنة والاجماع وأيضاً  
للمصنف باضدادها وهي  
نقائص والنقص عليه  
تعالى محال (ش) الكتاب  
القرآن وهو قوله تعالى  
وهو السميع البصير  
وقوله تعالى انني معكم  
اسمع وأرى ونحو ذلك  
وقوله تعالى وكلم الله  
موسى تكليماً وقوله تعالى  
اني اصطفيتك على  
الناس رسلاً وبكلامي  
والسنة فمها أحاديث  
رسول الله صلى الله عليه  
وسلم والاجماع اتفاق  
أهل العلم على ان الله  
سميع بصير متكلم  
وأيضاً لو لم يكن سمياً  
بصيراً متكلماً لكان  
أصم أعمى أبكم وذلك  
نقص والنقص عليه  
تعالى محال لا يحتاج  
الى من يكلمه وذلك  
يستلزم حدوثه وهو  
محال (ص) وأما برهان  
كون فعل الممكنات  
أوتركها جائزاً في حقه  
تعالى فلا نه

جائزاً أي مستوي يثبتوه وعلوه متفقاً ران كان كل من العلق والقدر يطلق عليه الممكن والجائز (قوله)  
لو وجب عليه تعالى شيء (الخ) أي لو صح الوجوب بحيث صار الممكن لا يمتنع وجوده لا نقاب الخ فغير المقدم  
التالي والمفني لو صح الوجوب أو الاستحالة كما تقول المعتزلة فاسمهم يقولون بوجوب الصلاح والاصلاح عليه تعالى  
وباستحالة الرؤية مثلاً لا قلب الممكن الخ وذلك لأن وجوب الواجب عندهم انما هو لكون الفعل مستمراً عند  
العقل ونحو ذلك لأنه بمعنى أن الحسن صفة نفسية له كما أن استحالة المستحيل عندهم انما هو لكون الفعل  
قبيحاً ونحو ما لذاته بمعنى أن القبح صفة نفسية له إذا كان الحسن والقبح ذاتيين وبما لذاته لا يتخالف لزم أن  
يكون الفعل الممكن المسبوق بالعدم إذا كان متصفاً بالحسن أو القبح واجباً أو مستحيلاً لزم قلب حقيقة من  
الامكان إلى الوجوب أو الاستحالة وذلك محال (قوله وذلك لا يعقل) أي لا يصدق به العقل ولا يقبله إذا نظر  
فيه وليس المراد أنه لا يتصوره العقل لأن العقل يتصور المحال إذا حكم على الشيء عمن تصور فإواري بذلك  
لم يصح الحكم عليه بالاستحالة وهذا في قوة الاستسائية الفائلة لسكن انقلابه واجباً أو مستحيلاً بطل ما أدى  
إليه أي أنه يريد عليه أن قوله وذلك لا يعقل يقتضي أن استحالة الانقلاب أمر ضروري مع أنه نظري وذلك لأن  
إمكان الممكن صفة نفسية له ومن المعلوم أن الصفة النفسية لا تقبل الزوال فلو اتسفت بالوجوب لزم والامكان  
الذي هو صفة نفسية وزوالها استحالة وكذا يقال في اتسافه بالاستحالة لأن يقال معنى قوله وذلك لا يعقل أي  
بعد الدليل (قوله في اصطلاح المتكلمين) احتراز بذلك عن الممكن في اصطلاح المنطقيين فإنه يطلق بازاء معنيين  
أحدهما هنا ما يسمى عندهم بالامكان الخاص وهو ما ليس نسبة متممة ولا واجبة بل جائزة أعم من أن تكون  
واقعة أو غير واقعة كقولك كل نار حارة بالامكان الخاص وكل نار باردة بالامكان الخاص فالاول واقع والثاني  
غير واقع وثانيهما ما ليس نسبة متممة أعم من أن تكون واجبة أو جائزة واقعة أو غير واقعة كقولك الله قادر  
بالامكان العام والنار حارة بالامكان العام والنار باردة بالامكان العام فالاول واجب والثاني واقع والثالث جائز  
غير واقع وقوله ولا أرجحية لأحد هما على الآخر فيرد على من يقول إن الممكن وإن صح وجوده وعدمه لكن  
العدم أرجح وأولى به من الوجود (قوله فلو وجب عليه شيء من الممكنات) أي لذاته فلا ينافي ما من وجوب  
إثابة الطبع وتغيب المعاصي بمقتضى الوعد (واعلم) أن الوجوب يطلق على توجهه إلى الصالح الجازم من الغير وعلى  
ما يترتب على تركه ضرر وكلا المعنيين مستحيل في حقيقة تعالى اتفاقاً لا يتوجه عليه طلب من الغير ولا يلحقه  
ضرر بترك شيء أو يطلق على ما اقتضته الحكمة وهو سراد المعتزلة فانهم يقولون أن كل من الصلاح والاصلاح  
اشتمل على حسن ذاتي يقتضي فعله ولا بد وأن كان الفعل جائزاً راسياً في ردهم (قوله كالكفر والمعاصي)  
أي خلافاً للمعتزلة حيث حكموا باستحالة ما عليه تعالى لعدم الإصرار بما ليس من الدين له تعالى لأن الإصرار يمتنع  
الإرادة بل هما واقعان بقدر العبد بناء على أنه يخلق أفعال نفسه عندهم (قوله لا قلب الممكن) أي لذاته واجباً  
أي لذاته فإن ذلك هو الذي لا يعمل أما انقلاب الممكن واجباً لغيره وهو تعلق علمه تعالى بوقوعه فمعقول (قوله)  
لأنه قلب للحقائق الخ) أو رد عليه أمران \* الأول أن هذا لا يلزم المعتزلة لأنهم لا يقولون بوجوب ذلك لذاته  
بل لغيره وهو سرادة الحكمة إذ هي أفعالها واجب عندهم والوجوب بالغير لا ينافي الإمكان بالذات وقلب الحقائق  
لا يلزم الأول كان وجوبه ذاتياً لا عرضياً وفيه عاصية أن رجوعه ليس لذاته بل لمصاحبه من سرادة الحكمة فهو  
عرضي بخلاف الإمكان فإنه وصف ذاتي لا يفارقه ورد بان ذلك منسني على وجوب مراعاة الصلاح والاصلاح عليه  
تعالى وهو باطل بالادلة المفردة في محنتها التي منها أنه لو وجب عليه تعالى لما وقعت محنة دنيا وأخرى لم يبق إلا أنه  
واجب لذاته فيلزم ما من قلب الحقائق وبطل من هذا أنه لا يجب عليه تعالى سرادة ما اقتضته الحكمة خلافاً  
للمعتزلة وإن وافقهم عليه بعض أهل السنة كالسيد الصفوي \* الثاني أنه يجوز أن يقلب الله بعض الناس حجراً  
أو جاداً مثلاً فقلب الحقائق ليس مستحيل وأجيب بأن الكلام ليس على عمومته بل يختص بقلب الحقائق

لو وجب عليه تعالى شيء  
منها عقلاً أو استحالة  
عقلاً لا قلب الممكن  
واجباً أو مستحيلاً وذلك  
لا يعقل (ش) الممكن  
هو الجائز في اصطلاح  
المتكلمين وهو ما يصح  
في العقل وجوده  
وعدمه ولا أرجحية  
لأحدهما على الآخر فلو  
وجب عليه شيء من  
الممكنات كالكسب  
مثلاً عقلاً أو استحالة  
حقيقة كالكفر والمعاصي  
عقلاً لا قلب الممكن  
واجباً لا يتصور في العقل  
عدمه أو مستحيلاً  
لا يتصور في العقل  
وجوده وذلك محال لأنه  
قلب للحقائق



هو النوع الثاني ما يجب على المكلف معرفته وهو ما يتعلق بالرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يجب في حقهم وما يستحيل وما يجوز فيجب في حقهم ثلاث صفات وهي الصدق أي كونه جميع ما بلغوه عن الله موافقا لما في نفس الامر والامانة وهي كونهم لا تصدر عنهم مخالفة سواء كانت محرمة أو مكروهة والتبليغ وهو انهم وصلوا للخلق جميع ما أمرهم الله بإيصاله اليهم ولم يكتفوا منه حرفا (ص) ويستحيل في حقهم عليهم الصلاة والسلام تضاد هذه الصفات وهي الكذب والخيانة بفعل شيء مما نهوا عنه نهى تحريم أو كراهة وكان شيء مما أمروا بتبليغه للخلق (ش) هذا هو القسم الثاني من الاقسام الثلاثة التي يجب على المكلف معرفتها حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يستحيل في حقهم وهو ثلاث صفات تضاد الثلاثة الواجبة وهي الكذب وهو عدم مطابقة الخبر لما في نفس

الثلاثة أعني الواجب والجائز والمستحيل بعض بان يقاب الجائز واجبا أو مستحيلا كما هو الواجب جائزا أو مستحيلا والمستحيل واجبا أو جائزا أو مقاب بعض أفراد الجائز لي بعض فليس بمستحيل (قوله وأما الرسل) عطف على مقدار محذوف لا يعلم به تقديره أم الباري جل وعز فيجب في حقه ويستحيل ويجوز ما ذكرته وأما الرسل الخ وعبر بصيغة الجمع دون ذكر عدد لان ذلك ربما أدى الى اثبات الرسالة لمن ليست له أو نفيهم ممن هي له فانه وان ورد ان عدد الانبياء مائة ألف وأربعمائة وعشرون ألفا وعدد الرسل ثمانية وثلاثة عشر اكن الصحيح عدم حصرهم في عدد لقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا خلاف الا حديث في عددهم فقد روى ابن جرير وروى به ما تقدم وروى أحدان الرسل ثمانية وخمسة عشر وروى انهم ثمانية وأربعمائة وعشرون وروى ان الانبياء خمسة وعشرون ألفا وقال كتب الاخبار الانبياء ألفا ألف ومائتا ألف وقيل مقاتل الانبياء ألفا ألف وأربعمائة ألف وأربعمائة وعشرون ألفا ولم يذكر الانبياء امال كون مجموع ما ذكره خاصا بالرسل أو جريا على الترادف كما مر (فان قلت) أي فائدة في ذكر غيره عليه الصلاة والسلام من الرسل مع ان الايمان به وبما جاء به يتضمن الايمان بهم (قلت) فائدته انه يحصل بالتفصيل زيادة ايمان لا يحصل مع الاجال وأيضا بالتفصيل هو المطلوب في عقائد الايمان فلا يكتفي فيها بالاجمال (قوله فيجب في حقهم) مراده بالوجوب ما يعم الشرع وغيره اذ وجوب الامانة والتبليغ دليله شرعي وأما الصدق فثلاثة اقسام صدقهم في حكاية الكلام المتعلقة بامور الدنيا كقيام زيد وجاء عمر وروى هذا داخل في الامانة فيدلون دليله شرعا الثاني صدقهم فيما يبلغونه عن الله تعالى من الاحكام ودليله شرعي ايضا الثالث صدقهم في دعوى الرسالة دليله عقلي بناء على ان دلالة المجزة على صدق الرسل عقلية وهو ضعيف او وضعي بناء على ان دلالتها عليه وضعية أي تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدي في كل ما يبلغ عنى وهو ضعيف ايضا وان كان هو ظاهر كلام المصنف فيما سيأتي او عادي بناء على ان دلالتها عليه عادية وهو الراجح فالوجوب اما شرعي او عادي أي مستند بالشرع او العادة الجارية بان تلك المجزة علامة على الصدق لا عقلي على الصحيح وكذا يقال في المستحيل فما وجب بالشرع فضده مستحيل به وما وجب بغيره فضده مستحيل بذلك الغير على ما مر (قوله الصدق) أي في دعوى الرسالة وفيما يبلغونه عن الله تعالى اما غيره فداخل في الامانة كما مر لا يقال الصدق فيما ذكر ايضا داخل فيما ركنا التبليغ فلا وجه لافراد كل لانا نقول قد تقدم غير مرة ان خطر الجمل في هذا الفن عظيم فلا يكتفي فيه بدلالة الالتزام غالبا (قوله وهي كونهم لا تصدر عنهم مخالفة الخ) هذا معنى قول بعضهم هي اتصافهم عليهم الصلاة والسلام بحفظ الله سبحانه ظواهرهم وبواطنهم من التلبس بمنهى عنه وقيل ملكة راسخة في النفس تمنع صاحبها من ارتكاب المنهيات أي لا يتصور ان يكون عند الله الا كذلك فهي حينئذ عبارة عن العصمة ومن ثم لم يذكرها المصنف ومن ذكرها نظر الى ان الامانة يعتبر فيها محمل أي من قامت به والعصمة يعتبر فيها مفيد من معطياتها فان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في مفهومها دون مفهوم الامانة فهما متحدتان ذاتا مختلفتان اعتبارا (قوله أي بإيصاله اليهم) احترز بذلك عما مرهم الله بكتامه فيجب عليهم فيه السكتان فان في الاسرار الالهية ما لم يؤمروا بتبليغه بل بكتامه وهو داخل في الامانة وما خبرهم الله في تبليغه فلا يجب عليهم فيه شيء مما بلغهم عن الله تعالى ثلثة اقسام كما عرفت (قوله بفعل شيء) المراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد (قوله أو كراهة) المراد بها ما يمتثل خلاف الاولى على القول بانه غير ما فلا تصدر عنهم معصية صغيرة كانت أو كبيرة قبل البعثة أو بعدها لا يقال ان ما قبل البعثة لا يوصف بكونه معصية لانا نقول هو صورة معصية وهي مستحيلة عليهم فان قيل انه ثبت انه صلى الله عليه وسلم نواصية صرة وصرتين صرتين وانه بال شرب قانما وهي كراهة خلاف الاولى أجيب بانه صدر منه ذلك للتشريع أي ليبين ان النهي ضعيف لا شديد (قوله: كتمان شيء) عمدا كان أو سهوا وان كان السكتان عمدا داخل في الخيانة (قوله عدم مطابقة الخبر) أي نسبة الخبر لما في نفس الامر أي للنسبة التي في نفس الامر أي عدم مطابقة النسبة الكلامية للنسبة

من الاعراض البشرية التي لا تؤدي الى نقص مراتبهم العلية كالمرض ونحوه (ش) هذا هو القسم الثالث من الاقسام الثلاثة المطلوب معرفتها في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يجوز في حقهم فاحترز بالاعراض عن صفات الالهية فلا يجوز على الرسل لان الحادث لا يتصف بالقديم خلافا للنصارى قبحهم الله تعالى في قولهم اياالاتحاد وقوله البشرية احترازا عن صفات الملائكة فانها لا تجوز عليهم وقوله التي لا تؤدي الى نقص مراتبهم العلية احترازا عما نهى عنه كالكذب والكفر ونحو ذلك وقوله في مراتبهم أي منازلهم العلية ثم مثل ذلك بالامراض ونحوها ونحو المرض كالنكاح والاكل والشرب (ص) وأما برهان وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام فلانهم لو لم يصدقوا لزم الكذب في خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله صدق هبدي في كل ما يبلغ

الواقعية (قوله من الاعراض البشرية) أي الاحوال التي تصيب البشر وهم بنو آدم سموا بذلك لبدء بشرتهم أي ظاهر جلدهم (قوله ونحوه) كالجوع كما وقع له صلى الله عليه وسلم ولا ينافي ذلك قوله صلى الله عليه وسلم أنا أبيت عند ربّي يطعمني ويسقيني أي يخلق في قرة أظفارهم والشارب أو يطعمني ويسقيني من طعام الجنة وشرابها لانه كان يحصل له ذلك تارة ولا يحصل له أخرى فيجبوع لاجل التأسي به صلى الله عليه وسلم ومعنى قوله عند ربّي أي لاحظا لجلال ربّي وقابليته معاني به أو في كنف ربّي وحفظه فالعندية محجازية (قوله فاحترز بالاعراض عن صفات الالهية) أي لان الاعراض خاصة بصفات الحوادث وأما صفاته تعالى فلا تسمى اعراضا (قوله قبحهم الله) بالتسديد والتخفيف والمناسب هنا الدليل (قوله في قولهم بالاتحاد) أي اتحاد جزء الاله وهو اله لم يحمد عيسى عليه السلام ويعبرون عن ذلك بقولهم اتحاد الالهوت بالاسوت ومرادهم بالالهوت الاله أي بضمه وبالاسوت بضم السين عليه الصلاة والسلام وتقدم تمام الكلام على ذلك (قوله عن صفات الملائكة) كعدم الكورة والانوثة فلا يجوز على الرسل الاتصاف بذلك وكذا عدم الأكل والشرب والنكاح فان ذلك لا يجب في حقهم خلافا لجهلة العرب الذين يزعمون أن الرسول لا يكون إلا بصفة الملكية فلا يأكل ولا يشرب ولا ينكح (قوله احترازا عما نهى عنه كالكذب والكفر) فيه نظر لان الاحتراز عن ذلك يستفاد من الامانة والصدق اذ انهما الكذب معان من الصدق واتقاء الكفر ونحوه من الامانة فيصير في الكلام حينئذ تكرارا فلاحسن أن يقال احترازا عن عدم كمال العقل والذكاء والفظنة وقوة الرأي وعدم السلامة من كل ما ينفر كعبادة الآباء وعهر الالهات والغلظة والفظظة والهيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور الخلة بالمرأة كالاكل والشرب والدينونة كالجماعة وكل ما يخل بحكمة البهمة من أداء الشرائع وقبول الامة (قوله النكاح) ولا يجوز عليهم الاحتلام الصادر من الشيطان وأما خروج المني لادن الشيطان بل من املاء الالهية مثلا فجاز عليهم ومثامهم في ذلك كل من ورث مقامهم من أمهم وكان الاولى أن يقول كالنكاح الخ فان نحو المرض لا ينحصر فيما ذكر (قوله لو لم يصدقوا) أي بان كذبوا أي قالوا ما لا يوافق الواقع سواء وافق الاعتقاد أم لا وانما قلنا المراد بعدم الصدق الكذب ولم نعلمه على ما يشمل الكذب والواسطة على مذهب المعتزلة لعدم صحة الملازمة حينئذ لا يلزم من عدم الصدق على هذا القول الكذب لشمله ما وافق الواقع وخالف الاعتقاد فان ذلك ليس بصدق ولا كذب ولا يلزم على تقدير كون خبر الرسول من هذا القبيل كذب خبره تعالى اذ تصديق الله تعالى به باعتبار الواقع وهذا قياس استثنائي ذكر شرطية وحذف استثنائية القائلة لكن الكذب باطل فبطل المقدم وهو عدم الصدق فثبت نقيضه وهو الصدق اذ لا واسطة بينهما على الصحيح وهو المطلوب وقوله لزم الكذب في خبره أي الحكمي المنزل منزلة الخبر الحقيقي وقوله لتصديقه تعالى لهم أي اخباره عن صدقهم فيما أخبروا به من كونهم رسلا مبشرين عنه اذ التصديق الاخبار عن الصدق وهذا دليل على الملازمة في الشرطية وانظر ذلك ما اذا ادعى شخص انه رسول الملك ولم يصدق المرسل اليهم بل قالوا ما دليالك على أن الملك أرسلك فيقول دليلي أن الملك يخاف عاقبته بان يقوم ويقعد ثلاث مرات ثم يجتمع الجميع عند الملك فيطلب منه الرسول ذلك فيقوم ويقعد ففعله ذلك دليل على أنه أرسله كانه قال صدق هذا الرسول فيما بلغه عن المعجزة التي يظهرها الله على أيدي الرسل كقيام الملك وقعوده وهذا الكلام مني على القول بان مدلول المعجزة الاخبار عن صدق الرسل حتى يلزم على تقدير عدم الرسالة في نفس الامر كذبه تعالى في خبره أما على القول بان مدلولها انشاء وهو طلب تبليغ الرسالة فلا يلزم على تقدير عدم الرسالة في نفس الامر الكذب في خبره تعالى لان الصدق والكذب من اوصاف الخبر لا الانشاء بل اللازم حينئذ وجود الدليل بدون مدلوله (قوله النازلة منزلة قوله الخ) ظاهره يقتضي ان دلالة المعجزة على الصدق وضعية لانه نزاهة منزلة القول وهو ما يدل بالوضع ويحتمل انه أراد ان دلالة عقليته أي انها تدل عقلا على صدق الآتي بها لان الله تعالى ما وجد ذلك الخارق على يد

عني (ش) هذا هو الدليل على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام

الرسول الاصر يدان صدقه به ورد بان ذلك ليس بلازم عقلا لان الجهاد لله ذلك الخارق لا يدل عقلا على كونه أراد به تصديق الرسول واعماله فلا على كونه تعالى اراد وقوع ذلك الخارق بجهدا عن ارادة التصديق والتصديق كما هو ان دلالة انه لا يقال الاصر المادي يجوز تخلفه عن المجزأة لانا نقول عدم جواز التخلف لا يشاء كون ذلك الاصر عاديا بل يجوز ان يكون مطلقا به بحسب المادة ويجوز تخلفه عقلا اذا لا يلزم من قطع المادة بوجوب شيء عدم جواز تخلفه عقلا الا ترى ان كون الجبل حجرة المسمى عاديا ولا يلزم من قطع المادة بوجوب ذلك له عدم جواز تخلفه عقلا بل يجوز عقلا ان يكون ذهبيا بمعنى ان الله تعالى لو خلقه ذهبا من أول الاصر لم يلزم عليه فساد وكذا ما نحن فيه فالجبل المسمى بالموالي المجزأة لا على الصدق لم يلزم عليه فساد فلا يلزم من جواز التخلف عقلا كون اللازم عقلا بل يجوز ان يكون عاديا كما علمت (قوله في دعواهم الرسالة فيما يلغونه الخ) أي وأما ما عدا ذلك فهو داخل في الامانة كما سر (قوله التي خلقها الله تعالى) اعترض بأنه سيذكر من المجزأة ان عدم احراق المار لابراهيم عليه السلام والعدم ليس مخلوقا الا ان يجاب بان المراد بعدم الاحراق برودة المار أو سلامته منها ونحو ذلك (قوله مقرر بالتحدي) بطلب التحدي على دعوى الرسالة لفظا وحكما كتلبه عن نص الرسالة فان الخوارق التي ظهرت على يد رضى الله عليه وسلم بعد الرسالة لم تقارن دعوا اهالك كنها قارنت تلبسه بذلك المنصب وبطلان على دعوى كون الخارق دليلا على الصدق وهو الذي يقتضيه كلام الشارح لآتي لكن الاول أولى كما سيأتي ويطلق على طلب المعارضة وعليه فلا يسمى المجزأة الا لقرآن اذ لم يطلب المعارضة الا به قال تعالى فأتوا بسورة من مثله قل فأتوا بعشرون مثله قل لئن اجتمعت الانس والجن الآية وهذا أخص من الثاني والثاني أخص من الأول (قوله في حق الرسل) بان لم يكونوا رسل الله نفس الاصر (قوله والكذب على الله محال) أي لا خبره تعالى لا يكون الا على وفق علمه فيكون صادقا ويكون ضده وهو الكذب مستحيلا وبيانه ان كل عالم يصح أن يخبر على وفق علمه بكل ما يصح أن يتصف به جل وعلا وجب له فيكون اتصافه اذا بالخبر على وفق علمه الذي هو معنى الصدق واجبا واذا وجب الصدق استحتمل ضده وهو الكذب وأما الوقتيات ذاته العلية الكذب اسكان واجباله لاستحالة اتصافه بجل وعز بجائز فيكون ضده وهو الصدق مستحيلا وذلك باطل لما علم من وجوب اتصافه تعالى بعلمه لا يشاء وكون العالم بالشيء يستحيل أن يخبر على وفق علمه الذي هو معنى الصدق معلوم ثابت لان ما يضر ورة (فان قلت) انه لا يلزم من كون الخبر على وفق العلم أن يكون صادقا فان الواحد منقاد بخبر بخلاف ما علم فلا يلزم من العلم الصدق (قلت) الكلام في الخبر المنسوب للمولى ولا شك ان ذلك لا يكون الا على وفق العلم اذ لو لم يكن على وفقه لم يلزم التقص والتقص عليه تعالى محال وهذا لا يشاء ان الكذب يجامع العلم في حق غير ما علم استحالة التقص عليه (قوله لانه زيادة ونقص) أي زيادة على ما وقع ونقص عنه وظاهره ان من لو لم الكذب الزيادة والنقص وليس كذلك بل قد يكون بعينها كما يخبر عن شيء لم يقع أصلا فكان الاول أن يقول لانه نقصه الا أن يقال سراده لانه زيادة الزيادة على ما هو الواقع ونفس الاصر أعم من أن يكون بزيادة الفاظ على ما وقع أو نقص عنه أو بغير ذلك وصارده انقص الحقيقة أي عدم الكمال وهو من عطف اللازم على المألوف لان من أخبر بما لم يقع فهو ناقص وليس المراد به نقص اللفاظ المقابل بزيادة (قوله كذب الماء) أي حبر عطش الصدقة رضى الله عنهم فامر صلى الله عليه وسلم باحضار ماء فاحضر ووضع يده فيه والصاحح انه بجاد معلوم بالنسبة لانه لو كان هذا مجزأة لا يصح الابتداء على التفسير الثاني للتحدي أعني دعوى كون الخارق دليلا على الصدق لا على الاول أعني دعوى الرسالة لتقدم دعواها على ذلك الخارق (قوله ويحكمه) كالشهوة أي حفة اليه ويقال الشهوة ويقال لها أيضا التوسل لانه تعالى الس على أسف ظلم وذلك كما فعله المواتة وغيرهم من أرباب الماهو وانما ذكر معتادا لانه محذور حسنة كل من تعلمه عرفه (قوله وهو يتقدم الخ) هذا معناه في الاصطلاح في اللغة فهو اتم أكيد واثم ليس برهوت لحاظ قوته

في دعواهم الرسالة وفيها يبالغون بعد ذلك الى الخلق وحاصل هذا البرهان ان المجزآت التي خلقها الله تعالى على أيدي الرسل وهي أصح خارق للمادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة تنزل من مولانا جيل وعز منزلة قوله تعالى صدق عبدي في كل ما يبلغ عنى فلا جاز الكذب في حق الرسل لجاز الكذب في حق مولانا جيل وعز لان تصديق الكاذب كذب والكذب على الله تعالى محال لانه زيادة ونقص ويتعالى الله عن النقائص وقوله في حق المجزأة أصح يتناول الفعل كسبح الماء مثلا من بين الاصابع وعدم الفعل كعدم احراق النار مثلا لابراهيم عليه الصلاة والسلام واحترز بالخارق من المعتد فانه يستوى فيه السادق والكاذب ومن المعتاد السححر ويحكمه واحترز بقوله مقرر بالتحدي تمام بقرانه تحم كالأرهاص وهو ما يتقدم

وأست (قوله) هي ما تقدم بعثة الانبياء (أي من أقام النبي أم غيره) كالمري الذي تفرق جبين عن الله تعالى  
الله تعالى عنه والدينين صلى الله عليه وسلم وكلاهما والي كانت تراهما من رضى الله تعالى عنها حين جعلها به صلى  
الله عليه وسلم (قوله) أي لم يدعوا دليلا على صدقهم (بأن يثبتوا أن التصدي دعوى) التفارق دليلا على الصدق  
كما صرح به المصنف في شرحه وعليه فلا تخرج الكرامة من قسوس المعجزة إلا بما على ما ذكره من أن الولي  
لا يتعدى بالكرامة وهو أحد قولين في المسئلة والصحيح أنه يجوز أن يدعى الولاية ويتعدى بالكرامة أي  
يدعى دليلا على صدقه قول آثار في الله تعالى وآية ولا يفتي أن يتفارق البحر مثلا ويصل أن نفسه في تخلف علم  
ضروري له بذلك وحيفت ثلاثا تفرق المعجزة من الكرامة إلا بدعوى الرسالة فقط وعلى هذا يكون تعريض  
المعجزة المذكورين لا الكرامة فإن كذا أمر خارق للعادة مقرر بالتصدي أي دعوى الخارق دليلا على الصدق  
فأوفى التعدي بدعوى الرسالة لكان أولى بخروج الكرامة حيث قد من تعريض المعجزة على كل من  
القولين المذكورين والحاصل أن الأمر الخارق للعادة مستأقسام المعجزة وهي المقارن لدعوى الرسالة أي الذي  
يظهر به دعواها وإن لم يقل آية صدق في هذا الخارق والأمر خاص وهو ما يظهر قبلها والكرامة وهي ما يظهر على  
يد عبادة ظاهر الصلاح والمعنونة وهي ما يظهر على يد السوام تحليصا لهم من شدة مثالا والاستدراج وهو ما يظهر على  
يد طمق خديعة ومكرابه والأهانة وهو ما يظهر على يده تسكينه بالهكتف مسيئة الكذاب في عين أعور فعميت  
الصحيحة (قوله) واحترز بقوله مع عدم المعارضة الخ) لا يخفى أن هذا يستغنى عنه بقوله خارق فإن الخارق الذي  
أقيم دليلا على الصدق لا يمكن معارضته (واعلم) أن عدم المعارضة شرط إذا كان المعارض غير نبي أما إذا كان  
المعارض نبيا فلا يضرب في كون ذلك الخارق معجزة (قوله) وأما برهان الخ) هو قياس استثنائي ذكر شرطية  
وحذف استثنائية القائلة لسكني التالي وهو انقلاب المحرم أو المسكروه طاعة باطل فبطل المقدم وهو الحيانة فثبت  
ضده وهو الأمانة ولما كانت الملازمة في الشرطية نظرية ينهيا بقوله لأن الله تعالى أمرنا بالاعتقاد بهم الخ أي  
فيكون جميع ما يصدرون عنهم مأمورا به من الله تعالى وكل ما أمر به تعالى لا يكون إلا طاعة لأنه لا يأمر بالفساد والظلم  
يبين بطلان الاستثنائية لظهوره وذلك لأن الشارع نهى عن المحرم والمسكروه وكل ما نهى عنه لا يصلح أن  
يكون في حال كونه منهيًا عنه طاعة أي مأمورا به لأن كون الشيء الواحد منهيًا عنه مأمورا به من جهة واحدة  
محال بالضرورة وقد علم من هذا أن بيان الملازمة وبطلان الاستثنائية سرعي فيكون الدليل المذكور شرعا  
لا عقليا فتمسيتها برهانها على طريق التسامح لأنه لا يسمى برهان حقيقته إلا ما كانت مقدماته كلها عقلية  
كبرهان الصادق المتقدم فانه عقلي بناء على الضعيف من أن دلالة المعجزة عقلية ولناقل في الكبرى ويستحيل  
عليهم الكذب عقلا والمعاصى شرعا لكن لما كان هذا الدليل قويا أشبه ما مقدماته عقلية عبر بالبرهان  
واعترض بعضهم على الملازمة في الشرطية اندكورة بأنه لا يلزم على ما ذكرنا انقلاب المحرم أو المسكروه طاعة فلا  
يلزم اتباعهم إلا فيما تبين لمانهم يبلغون به عن الله تعالى لا في جميع ما يفعلونه لأنهم الجبلية لا يلزمنا  
اتباعهم فيما ورد بيان المراد أقوالهم وأفعالهم ماعدا الجبلية وما كان غير جبلي فنحن متعبدون به عما كمال  
عليه الكتاب والسنة والاجماع فلا كان منهيًا عنه لانقلاب طاعة وهو ظاهر (قوله) لأن الله تعالى أمرنا الخ) أن  
كان الضمير لهذه الأمة ورد عليه أنه لا يلزمنا الاقتداء بغيره صلى الله عليه وسلم كعيسى وموسى فإذا أصبح قوله  
بالاقتداء بهم الآن يجاب بأنه مبنى على أن شرع من قبلنا شرع لنا فيالم برد عن نبينا فيه شيء أي ما لم يردنا نسخ  
وهو مذهب المالكية الذين منهوم الشارع وقول ضعيف عند الشافعية وإن كان لجميع المكافين من هذه الأمة  
وغيرها على سبيل التوزيع أي كل أمة مأمورة بالاقتداء بنبينا صحيح ذلك أن ثبت عن الشارع أن شرع الأمم  
السابقة في وجوب الاقتداء بهم كشرعنا ولا يكتفي في ذلك بكون الأصل مساواة الانبياء في الاقتداء بهم لنبينا  
عليه الصلاة والسلام حتى يثبت خلافه لأن المدعى وجوب الاقتداء فلا بد فيه من النقل لأصل الاقتداء حتى

بعثة الانبياء وكرامات  
الاولياء فانهم لم يتعدوا  
بها على أحد أي لم  
بدعوا دليلا على  
صدقهم واحترز بقوله  
مع عدم المعارضة من  
أن يقول آية صدق  
كذا فيعارضه من  
يكنبه بمثل ذلك (ص)  
وأما برهان وجوب  
الامانة لهم عليهم السلام  
فانهم لو خانوا بفعل محرم  
أو مكره لانقلاب المحرم  
أو المسكروه طاعة في  
حقهم عليهم الصلاة  
والسلام لأن الله تعالى  
قد أمرنا بالاقتداء بهم



يكتفي فيه بالاصل المذکور (قوله في أقوالهم وأفعالهم) أي سكتهم على الفهم إذا يفرق أحدا  
على مذهب أو أن صاده بالافعال ما يشتمل التقرير بأن الرأى بالافعال ما يشتمل الجارية كالقيام والقهود والشئ لانا  
لم نكتب بها كفاير (قوله اسكتهم) أي سكتهم بمره مخالف التقرير بالاختلاف لان الملازمة في كلام  
الاستغناء بين الخيانة والقتال المحرم أو المكر وطاعة والشارح جعلها بين الخيانة وكوننا ماورين بالمحرمات  
أو المكر وما شوا لطلب يسير لان كوننا ماورين بما ذكر لازم لان قتال المحرمات أو المكر وكوننا ماورين بالحيات  
لاستغناء الفاعلة لسكن كوننا ماورين بالافتقار منهم في المحرمات أو المكر وهات باطل وقوله لقوله تعالى  
دليل لما وقوة أما كوننا ماورين بالخ بيان للألزمية في الشرطية وقوله سوى ما ثبت اختصاصهم به فيه إشارة  
إلى أن الاصل عدم الاختصاص وهو كذلك فليس للاسكتهم أن يتوقف لا احتمال الاختصاص بل يتبعه عليه  
المصلحة والسلام في أقواله وأفعاله حتى ثبت أنها من خصائصه صلى الله عليه وسلم والبقاء في قوله به داخل على  
المقصود أي سوى ما ثبت أنه مقصور عليهم لا يعمدهم إلى أنهم ككساح أكثر من أربع خرائر لم يمتصلى الله  
عليه وسلم (قوله قل ان كنتم تحبون الله) ان كان المطلب المعلوم اذمة فالاستدلال بالأية ظاهر وان كان  
لقوم مخصوصين كما روى عن الحسن أن قوما قالوا يا رسول الله انما يحب الله فانزل الله في ان كنتم تحبون الله  
فالاستدلال بهما من جهة ان العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لوجود المعنى المذكور وهو أن محبته تعالى  
توجب اتباع حبيبته صلى الله عليه وسلم في جميع الألة المخاطبين وغيرهم وكذا يقال في كل خطاب الأول الألة (قوله  
فقد علم من دين الصحابة) أي طريقة وعاداتهم وكان الأول عدم التفرع لان هناك دليل ثان معطوف على  
قوله كتاب الله تعالى كانه قال كتاب الله تعالى وفعل الصحابة (قوله دون توقف) أي متى أسسهم بفعل شيء امتثلوه  
وهذا بالنظر للأقالب والافتقار وقع منهم التوقف كما وقع في غزوة الفتح حين أسسهم بالطرف في رمضان فاستمروا  
على الامتناع فتناول القديح وشرب فشرابوا وكما وقع في غزوة الخندق ببيعة اقصص صلى الله عليه وسلم أسسهم  
بالحصر فلم ينصرفوا الا بعد ما صلى الله عليه وسلم وذلك به صلى الله عليه وسلم قال لهم قودوا وانما حروا واجلوا اقل  
الراوى هو الله ما قام منهم أحسن حتى قال ذلك ثلاث مرات فصالحهم بقم منهم أحد دخل على أم سلمة رضى الله عنها  
فذكر لها ما أتى من الناس فقالت أم سلمة يا بني الله أشعب ذلك اخرج ولا تسلك أحدا حتى تفعل ذلك فخرج فخرج  
بيده ودعا لاقته فصاروا وأذلك قاموا فخرجوا وجعل بعضهم يحلق بعضهم حتى كاد بعضهم يقتل بعضا كافي البخارى  
وأعترفوا عن توقفهم بأوجدها منهم ساءوا الأمر على الذائب وقيل انهم بهتهم ضرورة الخصال فاستغفروا في  
التفكير فجاء فخرج لهم في تلك الغزوة من المشقة وذلك أنه صلى الله عليه وسلم قدم هو وأصحابه معتمرين وقرلوا  
بأقصى الحب ببيعة فنهزم المشركون من دخول مكة فأسل صلى الله عليه وسلم عثمان بن عفان بسكة اب لا شراف  
فر يشيهم أنهم أنه انما قسم معتمر الاقانات فصمموا على أن لا يدخل مكة هذا العام ثم رمى رجلا من أحد  
الفر بدين الآخرة فكانت معاركة بالنبل والخيابة فأسل رسول الله صلى الله عليه وسلم بعضهم وأمسك الكفار  
عثمان فاشع ابليس أنهم قتلوه ورفع به صوته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبرح حتى نأخذهم الحرب أي  
نجهل قتلهم وعا الناس تحت الشجرة للبيعة على الموت أو على أن لا يفر وأوقت الحرب فبايعوه على ذلك فلما  
سمع المشركون بالمبايعة خافوا فأسلوا رجلا منهم يعتذر بأن أصحابه حبسوا وان القتال لم يقع الا من سفهاهم  
وطالب أن يبعث اليهم من أسر منهم فقال صلى الله عليه وسلم انى غير من أسلمهم حتى نرسوا أصحابي فقال ذلك الرجل  
أنسفتنا فبعث الى فر يش فارسا وعثمان وجماعة من المسلمين ووقع الصلح بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين  
ذلك الرجل على شرط وهي أن يوضع الحرب بينهم عشر سنين وأن يؤمن منهم بمضاوان يرجع عنهم عاهم  
هذا وياتى معتمر الى العام القابل وأن يبرأ اليهم من جاء منهم وأسلم وان من جاءهم تبعه لم يردوا اليه وكتب لهم  
عيسى بن أبي طالب بذلك كتابا فذكر المسلمون هذه الشروط وقالوا يا رسول الله أتكتب اننا نرد ولا يردون قال

في أقوالهم وأفعالهم ولا يامس بفعل محرم ولا  
مكروه وهذا بعينه هو  
برهان وجوب الثالث  
(ش) أي الدليل على  
وجوب الامانة للرسول  
أنهم لو خانوا بفعل  
محرم أو مكروه لكنا  
ماورين بالافتقار منهم  
فيه وكوننا ماورين  
بالمحرمات أو المكر وهات  
لا يصح شرعا لقوله  
تعالى قل ان الله لا يامر  
بالفحشاء فيكون فهمهم  
كذلك لا يقع وأما  
كوننا ماورين  
بالافتقار منهم في أقوالهم  
وأفعالهم سوى ما ثبت  
اختصاصهم به فدليله  
كتاب الله تعالى قال  
تعالى في حق نبينا محمد  
صلى الله عليه وسلم قل  
ان كنتم تحبون الله  
فاتبوني يحيبكم الله  
وقال تعالى واتبعوه  
لعلكم تهتدون وقال  
تعالى ورجنى وسعت  
كل شيء فسا كتبها  
للذين يتقون ويؤتون  
ازكاة والذين هم  
بآياتنا يؤمنون الذين  
يتبعون الرسول النبي  
الامى الى غير ذلك فقد  
علم من دين الصحابة  
ضرورة اتباعه صلى الله  
عليه وسلم دون توقف

وهو دليل قطعي اجماعا  
على عصيته من جميع  
المعاصي والمكروهات  
وان أفعالهم عليهم  
الصلاة والسلام دائرة  
بين الواجب والمندوب  
والمباح وهذا بحسب  
النظر الى الفعل من  
حيث ذاته واما بالنظر  
اليه من حيث عوارضه  
فالحق ان أفعالهم دائرة  
بين الواجب والمندوب  
لان المباح لا يقع منهم  
الا على وجه يكون  
قربة وأقل ذلك أن  
يقصدوا به التشريع  
لغير ذلك من باب  
التعليم وناهيك به  
منزلة وقوله وهذا بعينه  
هو برهان وجوب  
الثالث أراد بالثالث  
التبليغ وذلك لانهم لو  
لم يملأوا الكتب ولو  
كتبوا الكتاب لمورين  
بالاقتداء بهم في الكتب  
والكتبان محرم ملبسون  
فاعله والله تعالى لا يامر  
بمحرم ولا مكروه فلا  
يقع منهم وهذا معنى  
قوله وهذا بعينه هو  
برهان وجوب الثالث  
(ص) وأما دليل جواز  
الاعراض البشرية  
عليهم فمشاهدة وقوعها

نعم ان من ذهب من الله ومن جاء منهم اليه الله فربما  
عليه وسلم اصحبه هو موافقهم واو كر ذلك ثلاثا لم يقرروا على أم  
أن يفتقر أو يفتقر أو لم يفعلوا فقال له يا رسول الله لا تفتقر  
آخر أتقدم وجواز الصلح بشرط رد من جاء منهم اليه الله  
شرط رد ذلك بالغ فافقوا لاسرأة (قوله بهو) أي اذا كرم  
ويحتمل أن الضمير لا تتبع الصلح بل صلى الله عليه وسلم من غير تردد  
في ذلك بين ذي الصلح الله عليه وسلم وبينهم عليهم أفضل الصلاة والسلام  
أفعالهم بالافراد (قوله وأقل ذلك) أي التقرب المفهوم من قوله قربة  
بمعنى كافيك وميسرا بمعنى حسبك قال يس وهو المراد هاهنا والظاهر انه يصح ارادة الاول أيضا واعتراض  
كلام الشارح بان قوله وناهيك به منزلة يناق في قوله سابقا وفيه أن يقصدوا به التعليم فان ذلك يقتضي انه قليل وهذا  
يقتضي انه عظيم وأجيب بان لا منافاة لان الاول بحسب الكم أي العدد اذا الفعل الواحد قد يشتمل على قرب  
متعددة كالأكل فانه يقصد به التشريع بإقامة البنية والتقوى على العبادة وغير ذلك ولا شك ان قصد التشريع  
لغير قليل بالنسبة لغيره من تلك الشرب والثاني بحسب الكيف كما تقرروا وقوله منزلة أي رتبة اذ رتبة التعليم  
أعظم رتبة (قوله لم يملأوا الكتب) هذا قياس استعمالي حادف استثنائية القائلة لكن كما أنهم باطل وقوله  
ولو كتبوا دليل لثالث الاستثنائية وهو قياس استعمالي أيضا حادف استثنائية القائلة لكن كونه نامورا من  
بالاقتداء بهم في ذلك باطل وذكر دليلها بقوله والله تعالى لا يامر بالخ ولا يخفى أن هذا التقرر بمناسب لتقريره  
هو الدليل السابق حيث جعل الملازمة بين الخيانة وكونه نامورا من بالاقتداء بهم في المحرمات والمكروهات  
والمناسب لتقرير المصنف أن يقال لو خانوا كتبوا شي مما أمروا بقبليته فلا نقاب الكتب طاعة لنامورا من  
بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم ولا يامر تعالى بمحرم ولا مكروه لكن كون الكتب طاعة باطل لانه محرم  
باجماع المورين فاعلم اذا علمت هذا تعلم أن المراد بقول المصنف وهذا بعينه الخ المماثلة في التقرر يرفق لا المماثلة في  
الذات لان هذا الدليل مغاير للدليل السابق من وجهين الاول ان مقدم شرطية الاول وتاليا أعم من مقدم شرطية  
الثاني وتاليا هو ذلك ان مقدم شرطية الاول لو خانوا بفهم محرم أو مكروه ومقدم شرطية الثاني لو كتبوا والخيانة  
أعم من الكتب ان يلزم من الكتب الخيانة دون العكس وتاليا شرطية الاول كون المحرم أو المكروه طاعة  
وتاليا شرطية الثاني كون الكتب طاعة ولا يخفى أن الاول أعم من الثاني الوجه الثاني ان نتيجة الاول وهي  
لم يخونوا شخص من نتيجة الثاني وهي لم يكتبوا اذ كلما صدق لالخيانة صدق لا كتبوا وليس كلما صدق  
لا كتبوا صدق لالخيانة واذا انفرد الدليلان فيما ذكر لم يكن أحدهما عين الآخر فقوله بعينه أي في التقرر  
فقط كما سبق وكذا يقال في العمية على تقرير الشارح السابق (قوله وأما دليل جواز الخ) عبر بالدليل دون  
البرهان وان كانت مقدساته عقلية مجردة عن الفتن (قوله لاعراض البشرية) أي في العهد والعهود ما تقدم  
وهي التي لا تؤدي الى نقص شرعا أما التي تؤدي الى نقص شرعا بالمحرمات أو المكروهات أو عرفا كالجناس  
والبرص كغيرهما من كل منفر متمنعة هي حقهم أما امتناع الاول فلهذه مأمور وهو دليل الامانة أي العصمة  
وأما امتناع الثانية فدليله أن مما انفردوا بذلك يحل بحكمة الرسالة وهي تسليخ الشرائع (قوله فمشاهدة وقوعها  
هم) من اضافة الصفة للصوف أي فوق وقوعها بهم أي وجودها بهد عدم المشاهدة وهذا اشارة الى قياس  
اقراني من الشكل الاول حادف كبراه وكيفية تركيبه أن تقول الاعراض البشرية هي وقوعها بهم وكل  
مشاهدة الوقوع جائز فالاعراض البشرية جائزة وبيان الكبرياء الوقوع يستلزم الجواز والشرعية فسرورية  
ويحتمل تقرر به استثنائية ان تقول لو لم تحز الاعراض البشرية في حقهم لما وقعت بهم لان ما لا يجوز لا يقع

لانبياؤه وأوليائه للاعتبار  
 أحوالهم فيها عليهم  
 الصلاة والسلام (ش)  
 يعني أن دليل جواز  
 الاعراض البشرية على  
 الرسل عليهم الصلاة  
 والسلام مشاعنة وقوةها  
 بهم لمن عاصروهم وبلوغ  
 ذلك بالتواتر لغيره  
 وليس بعد البيان بيان  
 لانهم عليهم الصلاة  
 والسلام صيغوا وكوا  
 وشربوا وتزوجوا ثم  
 بين فوائد وقوع  
 الاعراض البشرية بهم  
 فمن ذلك تعظيم أجرتهم  
 في صفتهم واذية الخلق  
 لهم ولهذا قال صلى الله  
 عليه وسلم أشدكم بلاء  
 الانبياء ثم الاولياء ثم  
 الامثل فالامثل وذلك  
 بعدل الله واختياره والا  
 فخير قار على ائصال  
 ذلك اليوم دون واسطة  
 ومن القوائد تشريع  
 الاحكام كما عرفنا أحكام  
 السهو في الصلاة من  
 سهو نبيينا ومولانا محمد  
 صلى الله عليه وسلم  
 وكيف تؤدي الصلاة  
 في المرض والخوف من  
 فعله صلى الله عليه وسلم  
 عند ذلك ولا يقال ان  
 ذلك يحصل بقوله صلى  
 الله عليه وسلم لانه يقال

في المرض فصلي جالس أو نحو هذا وهذا يظهر للأولفوس من قوائمه أيضا النفس عن الدنيا

هؤلاء السادة الكرام  
خير الله تعالى من  
خلق الله الله لها  
واعراضهم عنها  
وعن زخرفها الذي  
غير كثيرا من الخلق  
اعراض الغلاء من  
الجيفة والنجاسة وهذا  
قال عليه الصلاة  
والسلام الدنيا جيفة  
فمن رآها لم يأخذوا عليها  
الصلاة والسلام منها  
الاشبه زاد المسافر  
المستجمل ولهذا قال  
عليه الصلاة والسلام  
كن في الدنيا كأنك  
غريب أو عابر سبيل  
وقال عليه السلام لو كانت  
الدنيا تزن عند الله جنح  
بهوضة ماسق الكافر  
منها جرة ماء فاذا نظر  
العاقل في أحوال الانبياء  
عليهم الصلاة والسلام  
في الدنيا علم أنها لا قدر  
لها عند الله اذ لو كان لها  
قدر عنده لما حجب منها  
أنبياء ورسله وخاصة  
خلفاء وأئمة فمهم بسفها  
على الكفار والفجار  
ولو كانت دار جزاء  
لجعلهم فيها لانهم أكثر  
الخلق عبادة وأشدهم  
طاعة لله هذا آخر ما يجب  
على المكلف معرفته  
وما بعده زيادة خير وعلم

بالعمل لسكان أدعى إلى استئصال ما قسم أن لا يسل أقوى من دالة القول لسكن لم يبينه بالفعل فلم يكن أدعى  
إلى ذلك فهو قياس استثنائي وفيه نظر لأن استثناء نقيض المقدم يتبع لما تقرر في المنطق أن استثناء نقيض  
المقدم لا ينتج نقيض التالي وأجاب شيخنا بان محل امتناع ذلك إذا كان القياس الاستدلال أما إذا كان للتعليل  
كما عرفت لا يتبع (قوله بما يراه) أي بسبب ما يراه وقوله استثناء نقيض المقدم يتبع لما تقرر في المنطق أن استثناء نقيض  
على مقاساة وقوله اعراض مفعول مطلق والمراد بالخلق المشتمل على جميع المخلوقات بتخصيص الدنيا المخصوصة عن الآخرة ولولاها لم  
نظر بت الدنيا وليس المراد بهم من عندهم من خلق وقوله والنجاسة من عطف الخاص على العام وقوله كن في  
الدنيا هنا خطاب لابن عمر والمراد ما يراه من غير موقوله كأنك غريب أي كمنافر قدم بك الامسكن له فيها  
ولأهل فقامى الدل والمسكنة في غير تبهو وتعلق قلبه بالرجوع إلى وطنه ولما كان الغريب يبتغي قديم في بلاد الغربة  
أضرب عنه بقوله أو عابر سبيل أي بل كن مثل المار في الطريق لأجل أن يصل إلى بلده ويذهب بينهم ما فوز  
مهلكة فهل له أن يقيم لحظة زاد التمر منى وعنه نفسك من أهل القبور وبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن  
أسامة بن زيد اشترى جارية إلى شهر فصار يقول ألا تعجبون من أسامة المتستري إلى شهر والله أن أسامة  
أطرب لاهل ثم قال صلى الله عليه وسلم والله ما رفعت قدمي قطعت أن أضربها حتى أقبض ولا فتحت عيني  
وظننت أني أغضبها حتى أقبض ولا لفتت لقمه وظننت أني أسيغها حتى أقبض والنبي نفسه يبدد ما توعدون  
لأنتم وما أنتم بمعجزين وأخبر ج أبو نعيم عن أبي هريرة قال جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول  
الله مالي لا أصيب الموت قال لك مالي قال نعم قال فبما فأن قلب المؤمن مع ماله أن قدمه أحسن أن يصدق به وإن أخره  
أحب أن يتأخر عنه (قوله ماسق الكافر منها جرة ماء) بتأنيت الجيم أي غرقة أي لو كان لها أدنى قدر ما منع  
الكافر فيها أدنى تمنع (قوله واعلم) أن الدم الوارد في الدنيا إنما هو في الدنيا الشاغلة عن الله تعالى أما غير هاتين  
قال صلى الله عليه وسلم نعمت الدنيا طيبة المؤمن بها يصل إلى الخير وبها ينحصر من الشر ولا يعارض ذلك قوله  
صلى الله عليه وسلم الدنيا ما هو نعمت المؤمن فمافها الاذكر الله ما والاى من التمتع والتحميد وعلمها ومتاعها  
لحي ذلك على الدنيا الشاغلة كما مر فالذي ليست عندوه لاهلها ولا مدمومة لاهلها ولا زخرفها

عنفت الدنيا لأولاد الزنا \* ولبن يحسن ضربا أوغنا

وهي لا بحر مخاض كدير \* غيبن الحمر لعمري غبنا

والمراد بالبحر مذهب الاخلاق حسن الفعال طيب الاعمال وهو المراد أيضا بقول الشاعر

سألت الناس عن خل وفي \* فقالوا مالي هذا سبيل

تمسك ان ظفرت بديل حر \* فان الحر في الدنيا قليل

وبقول الشافعي رضي الله عنه الحر من راعى واداه لحظة والتبى لمن أفاده لحظة والليم من اذا رقع جفا أقار به  
وأنا كرم عارفه ونسي فضل معلمه (قوله رأبان) أي أظهر به (قوله ويجمع معاني هذه العقائد) الاضافة بيانية  
ان أريد بالعقائد المتقدمة أي معاني هي العقائد فان أريد بها الالفاظ الدالة عليها وهي الجمل المتقدمة  
كقوله لك الله وجود الله قادر الله صمد كانت حقيقة أي معاني للعقائد وقوله كذا يصح فيه المذهب على أنه  
تأ كيد لا على والجري على أنه تأ كيد للعقائد وقوله قول لا اله الا الله فاعل يجمع على حذف مضاف أي معنى قول  
لا اله الا الله كما قررر الشارح لان الجامع لما ذكر هو المعنى لا اللفظ واصله قول بمعنى مقول لما بعده للبيان أي  
يقول هو لا اله الا الله ودلالته على تلك العقائد دلالة التزام كاسياني ولا ينافيه التعبير بقوله يجمع لان المزموم  
بالنظر إلى دلالة على الوازم المتعددة يصح وصفه بجمعه ثم اعلم ان الخبر في لا اله الا الله محذوف قدره بعضهم

بقوله

كل الشيخ به الفائدة وأبان به فضل هذه السكامة المشرفة التي هي كلمة التوحيد

فقال (ص) ويجمع معاني هذه العقائد كما هو قول لا اله الا الله محمد رسول الله اذ معنى الألوهية استغناء الاله عن كل ما سواه وافتقار كل ما سواه إليه



بقوله موجودو بعضهم بقوله ممكن وعلى كل إشكال أما على الأول فإنه يصير المعنى لا اله مسمى بالآلة وهل خير  
 ذلك الآلهة مستحيل أو ممكن كل محتمل والمقصود الأول وأما على الثاني فإنه يصير المعنى لا اله ممكن والآلة فإنه ممكن  
 وهل هو موجود أو لا لا يستفاد ذلك فلا يدل الكلام ميثاقا على وجوده تعالى واختار بعضهم هذا وجهه بان  
 وجوده تعالى مسلم اشبهتوا ذلك بغيره من الجلالة انما هو نفي اسكان الوجود لغيره تعالى (قوله فمضى لا اله الا الله)  
 تفريع على ما قبله لانه يلزم من كون معنى الالهوية استثناء الاله عن كل ما سواه ان معنى الاله المستثنى عن كل  
 ما سواه فيكون معنى لا اله الا الله لا مستثنى عن كل ما سواه الخ لان الاله مشتق من الالهوية ويلزم من معرفة  
 المشتق منه معرفة المشتق فيلزم ان معنى التركيب الذي وقع فيه المشتق ما ذكرتم المشهور وان معنى الاله المعبود  
 بحق ومعنى الالهوية المعبودية بحقي أي كون الاله معبودا بحق ويلزم من كونه معبودا بحق انه مستثنى عن كل  
 ما سواه مقتضى اليه كل ما عداه وحقيقة يكون معنى لا اله الا الله المطابق لمعبود بحق الا الله ويلزم من ذلك انه  
 لا مستثنى عن كل ما سواه الا الله فذكره المستثنى من التفسير تفسير باللازم ولم يفسر ذلك بالمعنى المطابق لان  
 اندراج العقائد في المعنى الاتزامي المذكور اظهر منه في المعنى المطابق (قوله لا مستثنى) بفتح ثانيا في كثير من  
 النسخ وفيه ان ذلك شبيه بالمضاف حقيقة التخصيص كما في بعض النسخ الا ان يقال انه جار على طريقة البغضاديين  
 الذين يجرون الشبيه بالمضاف مجرى المفرد في ترك تنوينه أو يقال ان قوله من كل ما سواه متعلق بمحذوف  
 أي لا مستثنى يستثنى عن كل ما سواه وليس متعلقا بقوله لا مستثنى حتى يكون شبيها بالمضاف وقوله مقتضا  
 بالنسب أو الرفع لا البناء لعدم تكرار ال (قوله كل ما عداه) عدل عن كل ما سواه مع ان معناهما واحد فإرا من  
 قبح التكرار ولجورد التفريق (قوله وبين ذلك الخ) أي الاندراج بتفسير معنى الالهوية بغير مركب أي مفردا  
 على حدته غير مضموم للذات حالة كونها ممدولة لفظ واحد وقوله ثم بان معناها مركب أي حال كونها مضمومة  
 مضمومة للذات ممدولة لفظ واحد وهو الاله اذ معناه ذات ثبت لها الالهوية ولا يخفى أن تفسير المشتق يستلزم  
 تفسير المشتق منه فاذا فسر الاله بأنه الذي يستثنى عن كل ما سواه الخ ففسر الالهوية بالاستثناء فليس مراده  
 بالافراد والتركيب معانها الاصطلاحية اذ ليس معناه الالهوية والآله وكلاهما مفرد اصطلاحيا لان معنى  
 الأول الوصف فقط والثاني الذات والوصف معاوم انه لم يفسر الاله وحده بل في ضمن تفسير لا اله الا الله (قوله  
 اما استثناءه جل وعز عن كل ما سواه) انما قدم الاستثناء على الافتقار لان الأول وصفه تعالى والثاني وصف  
 فعله والسر في تفسيره تارة بوجوب تارة بغيره ان كانت من قبيل الواجب يهمل فيها بوجوب تبيينها  
 على وجوبها وعلى أن ضدها مستحيل وان كانت من قبيل الجائز يهمل بغيره بوجوب مقيد بالوجوب (فان  
 قلت) ان عقيدة الوجود تؤخذ من السكامة المشروقة اذ التقدير لا اله في الوجود أو وجود الآلة فيؤخذ  
 من الاستثناء من الضمير في الخبر انه موجود فما خرج الى أخذه من الاستثناء (قلت) المأخوذ من  
 الاستثناء مطلق الوجود والمأخوذ من الاستثناء محصور لله تعالى (قوله القدم والبقاء) في ذكرها بعد  
 الوجود تضرع بما علم التزامها من وجوب الوجود والقدم والبقاء (قوله والقيام بنفسه)  
 اعترض بأنه يلزم على جعل الاستثناء مستلزما للقيام بالنفس استلزام الشيء لنفسه لما مر من تفسير القيام بالنفس  
 بالاستثناء وأجيب بان الاستثناء الذي فسر به القيام بالنفس أخص من الاستثناء عن كل ما سواه لان المراد  
 بالأول الاستثناء عن المحل والمخصص فقط والثاني أعم منه لانه يستلزم في الغرض ونفي وجوب فعل شيء أو تركه  
 عليه ونفي التأثير بقوة أو عدمه في الشيء والقيام بالنفس لا يستلزم هذه الأمور وان كان مستلزما لوجوب  
 الوجود والقدم والبقاء والخفاقة للحوادث والتنزه عن النقائص فلم يرد بقول بعضهم ان الاستثناء الذي فسر  
 به القيام بالنفس خاص انه أخص من الاستثناء عن كل ما سواه اذ ليس المراد انه لا يقوم فيه أصلا لما علمت من

فمضى لا اله الا الله  
 لا مستثنى عن كل  
 ما سواه ومقتضى اليه  
 كل ما عداه الا الله تعالى  
 (ش) أي معنى هذه  
 العقائد ينسج تحت  
 معنى لا اله الا الله وبين  
 ذلك بتفسير معنى  
 الالهوية بغير مركب  
 وان معناها استثناء  
 الاله عن كل ما سواه  
 وافتقار كل ما سواه اليه  
 ثم بين معناها مركبا  
 بقوله فمضى لا اله الا الله  
 الى آخرها وهي كلام  
 ظاهر  
 (ص) وأما استثناءه  
 جل وعز عن كل ما سواه  
 فهو بوجوب له تعالى  
 الوجود والقدم والبقاء  
 ونخافته للحوادث  
 والقيام بنفسه والتنزه  
 عن النقائص

ويدخل في ذلك وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام اذ لو لم يجب له هذه الصفات لكان محتاجا الى الحدث او المحل او من يدفع عنه النقائص (ش) لما ذكر ان معنى الالوهية التي اقردها ولا يجوز وعز تشتمل على معنيين احدهما استغناءه عن كل ماسواه والثاني افتقاره الى ماسواه اليه جل وعز اخذنا كرماء يدرج من عقائده الايمان تحت الاول ثم يذكر ما يندرج تحت الثاني فانه كرامته يندرج تحت المعنى الاول الوجود وما ذكر منه وقوله يدخل في ذلك أي في تنزهه تعالى عن النقائص وجوب ما ذكر من الصفات يعني ولو اقردها فهو كونه تعالى سميها بصيرامه تسكاما بين (١٢٥) وجه استلزام استغنائه عن كل ماسواه بقوله اذ لو لم يجب له هذه الصفات لكان

محتاجا الى أي لو لم يجب له هذه الصفات لم يكن مستغنيا عن كل ماسواه لقبوت حاجته لو اتفت واحدة مما ذكر من الصفات ثم نوع الحاجة بانها تارة تكون الى الحدث وهذا استدلال على وجوب الوجود والقدر والبقاء ومخالفتة تعالى للحوادث وأحد جرت نفس سير القيام بالنفس وهو الغنى عن المخصص وتارة تكون الى المحل وهذا استدلال على وجوب الجزء الآخر وهو الغنى عن المحل وتارة تكون الى من يدفع عنه النقائص وهذا استدلال على وجوب تنزهه تعالى عنها فهو من الالف والنشر المرتب فقد اندرج في استغنائه جل وعز عن كل ماسواه احدي عشر صفة من العشرين

استلزامه ما ذكر (قوله ويدخل في ذلك) أي في وجوب التنزه عن النقائص وأشار بذلك الى أنه عام لشموله ما ذكر وغيره كالقدم والبقاء لان النقائص تشمل الحوادث والاستغناء عنها (قوله اذ لو لم يجب له هذه الصفات الخ) أي بان كانت جائزة وانما جعلناه على ذلك ان كان في الوجوب أهم من ان يكون الاستغناء لازما لزوم الحاجة الى الحدث لا يترتب الا على جواز الوجود لا على الاستحالة وهذا قياسا تشائيا حذف منه الاستثنائية القاطنة لكن احتياجه الى ذلك باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه الذي هو وجوب تلك الصفات وهو المطلوب وبيان ذلك تفصيلا ان تقول لو لم يكن الوجود واجبا بأن كان جائزا للاستحاج الى الفاعل لاستحالة وقوع الجائز بنفسه والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجب له تقدم بان كان حادثا محتاجا الى محدث والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجب له البقاء بان أمكن أن يعدمه لعدم لكان مثيرا للوجود لصدق حقيقة الجائز عليه وجواز الوجود يستلزم الاحتياج الى الفاعل لاستحالة وقوع الجائز بنفسه والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجب له الخلق بالحوادث بان مائل شأ منها لكان حائرا ما لم لو وجوب استمرار الثبات فيما يجب من الحوادث والحوادث يستلزم الاحتياج الى الحدث والاستحاج ينافي الاستغناء ولو لم يجب له القيام بالنفس بان احتياج الى مخصص لكان حادثا والحوادث يستلزم الاحتياج الى الحدث والاستحاج ينافي الاستغناء أو احتياج الى محل لكان صفة والصفة محتاجة الى محل تقوم به والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجب له السمع وما في معناه بان كان متصفا بصفة الذي هو نقص لكان محتاجا الى من يدفع عنه النقائص والاحتياج ينافي الاستغناء وانما التفت هنا للدليل العقلي في السمع وما بعده وان كان العقلي أقوى من كماله لان الاندراج فيما ينافي على الدليل العقلي لا العقلي كما هو واضح (قوله يعني ولو اقردها) بالرفع فاعل فعل محذوف أي ويدخل فيه لو اقردها أو محذوف على وجوب وأشار بذلك الى أن في كلام المصنف حذف العاطف والمحذوف والتقدير ولو اقردها (قوله استلزام استغنائه) من اضافة المصدر لفاعله ومفعولا محذوف تقديره ما ذكر من الصفات وقوله متعلق بين (قوله وهذا) أي عدم الحاجة الى الحدث المفهوم من المقام وكذا ما بعده وقوله وتارة تكون أي الحاجة (قوله ويؤخذ منه) أي من استغنائه عن كل ماسواه وقوله الى ما أي فعل أي حكم يحصل غرضه أي مقصوده وهو المصلحة التي يتكامل بها وهذا اشارة الى قياس استثنائي نظمه هكذا لو لم يكن متمتزا عن الاغراض لزم افتقاره الى ما يحصل غرضه لكن التالي وهو افتقاره الى ما ذكر باطل فبطل المقدم وهو لم يكن متمتزا عما ذكر فثبت نقيضه وهو كونه متمتزا وهو المطلوب حذف مقدم الشرطية ذكر معنى الاستثنائية بقوله كيف ودليلا بقوله وهو جل وعز الخ (قوله هذا) أي التنزه عن الاغراض عما يندرج تحت الحاجة للحوادث وانما انص عليه لزيد الاهتمام به دفعات توهم عدم اندراجها تحت كلمة التوحيد وجه اندراجها فيما ذكرانه لا يتصف بان أفعاله لا اغراض الا لحقوق لا الخالق فلو كانت أفعاله تعالى للاغراض لكان مماثلا للمخلوق والمماثلة باطلة (قوله وهي الايجاب) هو كلامه تعالى من حيث تعلقه بطلب الفعل طلبا جازما والندب

الواجبة واحدة نفسية وهي الوجود وأربعة سلبية وهي التي بعدها وثلاثة معاني وهي السمع والبصر والكلام وثلاثة معنوية وهي كونه سميها بصيرامه تسكاما (ص) ويؤخذ منه تنزهه تعالى عن الاغراض في أفعاله وأحكامه والالزام افتقاره تعالى الى ما يحصل غرضه كيف وهو جل وعز الغنى عن كل ماسواه (ش) هذا ما يندرج تحت مخالفتة تعالى للحوادث الذي استلزمه استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه وهو انه لا غرض له في فعل من الافعال ولا حكم من الاحكام الخمسة وهي الايجاب والندب والتحرير والكره والاباحة والفرض الذي تنزه الله تعالى عند عبارة عن وجود باعث يبعثه تعالى على ايجاد فعل من الافعال أو على حكم من الاحكام الشرعية من صراحة مصلحة

وكلا الأمرين محال في حقه تعالى أما عودها عليه فإليه أشار جهنما الكلام وهو أنه لو لم ينزه الله عن الأغراض في أفعاله وأحكامه لزم افتقاره تعالى إلى ما يحصل غرضه فلا يكون مستغنيا عن كل ما سواه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومعناه أنه لو كان له غرض في الفعل أو الحكم يعود عليه لزم احتياجه إلى أن يتكامل بمخاوفه (ص) وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه فعل شيء من الممكنات ولا تركه إذ لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا كالثواب مثلا لكان جل وعز مفتقرا إلى ذلك الشيء ليعتكم به إذ لا يجب في حقه تعالى إلا ما هو كمال له كيف وهو جل وعلا الغني عن كل ما سواه (ش) هذا هو القسم الثاني من قسمي الغرض وهو الذي يعود على خلقه وأوضح تنزيهه تعالى عن الغرض بقوله أدلو وجب عليه شيء منها عقلا الخ أي لو لم ينزه عن الأغراض بل كان يجب عليه

كلامه من حيث تعلقه بطلبه طبا غير جائز وكذا البقية وقوله عن وجود باعث من إضافة الصفه للوصف أي باعث موجود وقوله من مراعاة مصلحة من إضافة الصفة للوصف أي باعث هو بيان للباعث لأن الباعث هو المصلحة وذلك أن المصلحة المترتبة على الفعل من حيث كونها ثمرة وتبعته تسمى فائدة ومن حيث كونها في طرفه تسمى غاية وعلة غائية ومن حيث كونها باعثا لعل على الفعل ومصدر الفعل لأجلها تسمى سببا باعثا ومن حيث كونها مطاوعة للفاعل بالفعل أي مقصودة له تسمى غرضا فالاربعة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار مثال ذلك ما إذا طلبت علما الصيرورتك عالما فصور ورتك عالما تسمى بالأسماء المذكورة بالاعتبار والله تعالى يستحيل عليه أن يفعل فعلا أو يحكم حكما يفرض كتمظيم الناس له بحيث يبعثه ذلك التعظيم على خلقهم أو على إيجاب الصلاة عليهم مثلا والالزام احتياجه إلى الفعل أو الحكم الذي يحصل له ذلك التعظيم كيف هو الغني عن كل ما سواه (قوله) يعود عليه أو على خلقه) الفرق بينهما أن المصلحة العائدة عليه كتمظيم الناس له أي صيرورته معظما وصف له ووصفه تعالى كمال فيكون مفتقرا في الانصاف بهذا السكال إلى الأفعال والأحكام التي تحصل له هذا السكال وأما العائدة على خلقه كتمظيمهم المطاعين والباس وغيره في الدنيا وتتميمهم بذلك وغيره في الآخرة فهي وصفهم وهي من مخلوقاته تعالى لأنه خالق لهم واصفاتهم فلو كانت حاملة على فعل أو حكم لزم أن يتكامل بذلك الفعل أو الحكم فيلزم أن يكون وصفه حتى يتكامل به لأنه لا يتكامل إلا بما هو وصفه تعالى فيكون مفتقرا إلى ذلك حتى يحصل له السكال كيف هو الغني عن كل ما سواه (قوله) أما عودها) أي المصلحة التي هي عبارة عن الغرض والباعث وهو على حذف مضاف أي أما استحالة عودها إليه الخ وقوله بهذا الكلام أي كلام المصنف وهو قوله والالزام الخ لأنه في قوة قوله لو لم ينزه عن الأغراض لزم افتقاره الخ كما قررناه سابقا وأشار له الشارح بقوله وهو أي الكلام فكأنه قال وحاصله لو لم ينزه الخ والقرينة على أن المصنف أراد الغرض الذي يعود عليه تعالى فقط بالإضافة إلى الصيرورته في قوله إلى ما يحصل غرضه وتقدم أن الأغراض في الأفعال عبارة عن العمل التي تبعث عليها كان يحقر الإنسان منا بها لشرب مائه أو يتخذ سيرا للجلوس عليه أو يبنى بيتا ليسكنه فكل من الشرب والجلوس والسكنى غرض يتكامل به الإنسان والله تعالى منزوع عن أن يخلق العرش أو الكرسي مثلا لغرض ومصلحة يتكامل بها كالجلوس عليهما أو يخلق الآدميين مثلا لغرض وهو تعظيمهم له أو يوجب شيئا عليهم مثلا لغرض كتمظيمهم له أيضا (قوله) ومعناه أي معنى هذا الكلام وهو الدليل الاستثنائي أيضا المتقدم وقوله في الفعل أي كخلق وقوله أو الحكم كإيجاب وقوله بمخلوق الباء للسببية أي بسبب مخلوق وهو الفعل أو الحكم الذي يحصل له الغرض فالتكامل إنما هو بالغرض والمحصل له هو الفعل أو الحكم وليست للتعبية لما علمت أن التكامل إنما هو بالغرض لا بالفعل والحكم بقى في كلامه مسامحة لأن مصادوق المخلوق هو الفعل أو الحكم كما علمت وكل منهما أمر اعتباري لا يتصف بالخلق ولا يسمي مخلوقا فلا يتصف بذلك إلا الأمور الوجودية الأهم الأبر يقال سمي كلاما مخلوقا باعتبار ما ينشأ عنه وما يتعلق به (قوله) أدلو وجب عليه الخ) هذا إشارة إلى قياس استثنائي وقوله إذ لا يجب في حقه الخ دليل للضرورة في الشرطية وقوله كيف إشارة إلى الاستثنائية القائمة لكن افتقاره إلى ذلك الشيء ما على فبطل المقدم وهو وجوب شيء من الممكنات عليه تعالى وثبت تقيضه وهو عدم وجوب شيء منها عليه تعالى وهو المطلوب وقوله وهو جل وعز الخ دليل للاستثنائية نظير ما مر وقوله عقلا احترام من الشرع فإنه واقع كإثابة المطيع وقوله كالشرب أي الإثابة لأن الوجوب لا يتعلق إلا بالفعل كبقية الأحكام (قوله) هذا هو القسم الثاني) تنوع في هذا الكلام المصنف في شرحه وقد اعترض عليه بأنه غير مناسب لصنيع المتن فإن ظاهر كلامه أن قصده إبطال وجوب شيء عليه تعالى من غير التفات إلى كون ذلك غرضا أو لا ولا نسلم أن هذا إشارة إلى إبطال القسم الثاني لأن إبطاله يستفاد من كلام المصنف سابقا بطريق القياس لأن الالزام على كل افتقاره تعالى كما تقدم أيضا عند قول

الشارح من صراحة المصلحة الخ وإذا فرض أن قصده ذلك كان الكلام مشككاً لأن الفرض كما تقدم هو  
المصلحة المترتبة على الفعل الباعثة عليه فلا بد من شيئين مصلحة وفعل تبعث عليه ولم يذكر الثواب أي الأثابة  
فيسئل ويقال أين الفعل الباعث عليه بل هي الفعل كما يستفاد من كلامه يمكن الجواب عن هذا باس من الأول  
أن المراد بالثواب المقدر من الجزاء وذلك غير الفعل الذي هو تعالى القدرة وعلى تقدير أن يراد به الفعل الذي هو  
الأثابة فلا مانع من كونه مصلحة ترتب على فعل وهي خلقه تعالى الطاعة إذ لا يمنع ترتب فعل على فعل آخر  
لكن جعل الأثابة مصلحة عائدة على خلقه تعالى إنما هو باعتبار متعلقها الذي هو الثواب وعلى تقدير الأول  
وهو كون المراد بالثواب المقدر من الجزاء يحتاج إلى تقدير مضاف في قوله اذلو وجب عليه شيء أي فعل شيء  
مثلاً وفي قوله إلى ذلك الشيء أي إلى فعل ذلك الشيء مثلاً الثاني أن ما ذكره من قبيل الفرض في الأحكام أي  
يستحيل أن تكون الأثابة العائدة على خلقه غرضاً اذلو كانت غرضاً لو ثبت عليه تعالى فتكون مقتضية لإيجاب  
نفسها عليه تعالى وذلك باطل لأنه تعالى لا يجب عليه شيء ولو كان صحيحاً في نفسه لا يناسب ظاهر  
كلام المصنف (قوله من الممكنات) بدل من قوله منها الموجود في بعض النسخ (قوله وهو) أي من  
يدفع عنه النقائص تلك المصلحة وعبر عنها بمن وإن كانت لا تعقل لوصفها بالدفع الذي هو من أفعال العقلاء  
فالمصلحة المترتبة على الفعل هو الثواب مثلاً وهي عائدة على خلقه وهي غير الفعل الذي هو تعالى القدرة بها أو  
خلقها تعالى الطاعة والثواب على الأول على حقيقته هو يقدر مضاف في قوله ليتكامل بها أي بفعله أو على الثاني  
المراد بالأثابة كما تقدم لكن على الشارح حينئذ اعترض من جهة أن تكمله بتلك المصلحة التي هي الأثابة يقتضي  
عودها عليه تعالى فيضارب أول كلامه من أن هذا إشارة إلى الفرض العائد على خلقه تعالى (قوله وهذا)  
أي ما ذكره المصنف من عدم وجوب فعل شيء من الممكنات عليه تعالى وهو الفرض العائد على خلقه على  
ما صرح (قوله وعظم القدرة الخ) كأنه قل القدرة وكونها عامة والارادة وكونها عامة والعلم وكونه عاماً فالمدعى  
شيئاً كما صرح في الشارح حتى يصح ترتب افتقار كل ما سواه تعالى على ذلك ولو أسقط المصنف لفظ عموم لاستفاد  
منه الأصح أن المذكور أن بواسطة أل التي لا يهدو لا يخفى أن الدليل الذي ذكره بقوله اذلو انتفى الخ ينتج  
الدعوى الأولى فقط أعني ثبوت أصل هذه الصفات ولا يدل على عمومها فهو دليل لبعض المدعى إذا لا ردم على  
انتفاء عموم التعاقب وجود بعض الحوادث دون بعض الأثر يقال الجوز عن البعض يستلزم الجوز عن البعض  
الذي تعلقت به لأن الغرض استواء جميع الممكنات فالتعاقب ببعض دون البعض ترجيح الأصح فيلزم  
على انتفاء عموم تعلقاتها عدم وجود شيء من الحوادث والشارح تكفل ببيان كل من الدعوى وتب وحاصل تقرير  
ذلك الدليل في الحياة أن تقول لو لم تثبت له الحياة لا تنفقت صفات التأثير من قدرة وإرادة لكن التالي باطل اذلو  
انتفت صفات التأثير لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث لكن التالي باطل اذلو لم يوجد شيء من الحوادث لم  
يفتقر إليه شيء لكن التالي باطل فبطل ما أدى إليه على التدرج وفي القدرة أن تقول لو لم تثبت له القدرة لثبت  
ضدها وهو الجوز لكن التالي باطل اذلو ثبت له الجوز لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث لكن التالي باطل اذلو  
لو لم يوجد شيء من الحوادث لم يفقر إليه شيء لكن التالي باطل فبطل ما أدى إليه على التدرج في الإرادة أن  
تقول لو انتفت الإرادة لا تنفقت القدرة لا من قوف القدرة على الإرادة ولو انتفت القدرة لثبت ضدها وهو  
الجوز إلى آخر ما تقدم وفي العلم أن تقول لو انتفى العلم لا تنفقت الإرادة لا من قوف الإرادة على العلم لا تنفقت  
القدرة لما صرح أيضاً ولو انتفت القدرة لثبت ضدها وهو الجوز إلى آخر ما تقدم أيضاً فاختصر المصنف في التقرير  
وعبر بالامكان لأن نفيه أباح من نفي الإيجاد (قوله فلا يفتر الخ) دليل الاستثنائية المخدوفة من القياس  
المذكور وهو في قوة استثنائية قياس سبق تقريره وهو الماشار إلى استثنائية بقوله كيف وإلى دلائلها بقوله وهو  
الذي الخ (قوله فيما يتعلق به) وهو الممكنات في القدرة والإرادة والواجبات والحوادث والمستحيلات

تعالى ففعل شيء من  
الممكنات أو تركه أن  
احتياجه إلى من يدفع  
عنه النقص وهو تلك  
المصلحة فيستكمل بها  
وهو محال في حقه تعالى  
وهذا هو القسم الثالث  
في العقيدة وهو ما يجوز  
في حقه تعالى (ص)  
وأما افتقار كل ما سواه  
إليه جل وعلاه فهو يوجب  
له تعالى الحياة وعموم  
القدرة والإرادة والعلم  
اذلو انتفى شيء منها  
لما أمكن أن يوجد شيئاً  
من الحوادث فلا يفتر  
إليه شيء وكيف وهو  
الذي يفتر إليه كل ما  
سواه (ش) هذا شرع  
منه فيما يندرج تحت  
القسم الثاني الذي  
يتضمنه معنى الألوهية  
ولا شك أن وجوب  
افتقار كل ما سواه  
إليه جل وعز  
يستلزم قدرته وما ذكر  
معها اذلو انتفى شيء منها  
لم يثبت له إيجاد ولا  
إعدام كما تقدم فلا يفتر  
إليه شيء ويجب أن  
تكون قدرته وإرادته  
وعلمه عامة التعاقب فيما  
يتعلق به



والإلزام أن لا يقتصر اليه كل ما سواه بل بعضه وهو بعض ما تعلقت به القدرة والارادة واندرج هنام من صفات العاني أربعة الفسورة والارادة والعلم والحياة ومن المعنوية أربعة وهي كونه قادرا وعسيديا وعالميا وحيا فتلك ثمان (ص) ويوجب لها أيضا الوحدانية اذ لو كان معه ثان في الالوهية لما اقتصر اليه شيء الزم عجزهما حيثما كسبه وهو الذي يقتصر اليه كل ما سواه (ش) فتدفع في رهبان الوحدانية ان وجوده ثان يستلزم عجزهما اتفاقا واختلافا والعاجز لا يتأني أن يوجد شيئا فلا يقتصر اليه شيء وهذا (١٢٣) تمام العشر بن صفة التي تجب من

الواجبات في حقه  
تعالى فقدم دخل في  
استغنائه جل وعز عن  
كل ما سواه احسب  
عشرة صفة من الواجبات  
في حقه تعالى واستلزم  
ذلك استحالة اعدادها  
عليه فدخل فيه أيضا  
مثل عبادتها من  
المستحيلات ودخل فيه  
الجئز في حقه تعالى  
ودخل في وجوب  
افتقار كل ما سواه اليه  
الصفة الباقية مما يجب  
في حق الله جل وعز  
واستلزم ذلك استحالة  
اضدادها عليه فقد كل  
الواجب والمستحيل  
والجائز (ص) ويؤخذ  
منه أيضا حدوث العالم  
بأسره اذ لو كان شيء  
منه قديما لكان ذلك  
الشيء مستغنيا عنه  
تعالى كيف وهو الذي  
يجب أن يقتصر اليه كل ما  
سواه (ش) قد عرفت  
بالرهبان فيما سبق أن ما  
ثبت قدمه استحالة

في العلم (قوله والالزام أن لا يقتصر اليه كل ما سواه بل بعضه) الالزام في الحقيقة على هذا التقدير عدم افتقار شيء  
اليه أصلا لأن العجز عن البعض يلزمه العجز عن الكل وقوله وهو بعض ما تعلقت به القدرة والارادة الأولى حذف  
بعض لأن تجعل الاضافة للبيان أو يقال المعنى بعض ما تعلقت به قدرته على الوجه الصحيح وهو كل ما سواه  
الله تعالى وبعضه هو المذكور في قوله بل بعض ما سواه (قوله الزم عجزهما) بيان الاستلزام في السمرطية وقوله  
كيف إشارة إلى الاستثنائية القائلة لسكن التالي وهو عدم افتقار شيء إليه تعالى باطل فبطل المقدم وهو كونه معه  
ثان وثبت نقيضه وهو كونه لاثاني له وهو المطلوب وقوله وهو الذي الخ إشارة إلى دليل الاستثنائية كما تقدم نظيره  
(قوله اتفاقا واختلافا) أي سواء اتفاقا واختلافا أما الأول فلأنه يلزم عليه تحصيل الحاصل أو كون الاثر الواحد  
أثرين وأما الثاني فلما يلزم عليه من التمانع كما سيكونان عاجزين والعجز انما جاء من التعدد فيكون محالا  
فيثبت ضده وهو الوحدانية (قوله لكان ذلك الشيء مستغنيا عنه) حذف الاستثنائية القائلة لسكن التالي  
باطل استغناء عنها بقوله كيف كما سيظهر فبطل المقدم وهو كون شيء من العالم قديما وثبت نقيضه وهو كونه حادثا  
وهو المطلوب وتقدم أن العالم يطلق على جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات وعلى كل جنس من الاجناس  
كأن لم الحيوان وعالم النبات وعلى كل نوع من الانواع كعالم الانسان وعالم المرس وعلى كل صنف كعالم الترك  
وعالم الروم ولا يطلق على الاشخاص كزيد وعمرو وعلى الاول لا يصلح جمعه على عالمين لانه خاص بالعالم عام والخاص  
عام والخاص لا يكون جمعا للماهو أعم منه بخلافه على ما بعده فانه يصح لجواز ارادة ثلاثة أنواع مثلا من العقلاء كعالم  
الانسان وعالم الجن وعالم الملائكة فيجمع ويقال عالمون فيصير الجمع حينئذ مسارا لمفرداته لا يقال انه لا فائدة  
للمجمع حينئذ لا بانقول فائدة التنسيب على ارادة الجمعية اذ لو قيل عالم لفهم منه نوع واحد مثلا بخلاف ما اذا  
قيل عالمون فانه لا يفهم منه الا عوالم متعددة (قوله معناه باجمعه) أي لان الاسر في الافة هو الجبل الذي يربط به  
الاسير فاذا ذهب قبل ذهب بأسره أي باجمعه وهذا كناية عن شمول الحدوث للعالم كنه خلافا للاسلاف القائمين  
بقدم أصوله وهي العناصر والافلاك دون اشخاصه (قوله ويؤخذ منه) أي من المعنى الثاني وهو افتقار كل  
ما سواه اليه تعالى والكائنات جمع كائنة وهي ذوات الكائنات ويحتمل أن يكون جعل الكائن والمراد ما لا يعقل  
من الاسباب العادية ولأنها بالالف والتاء (قوله والا) أي بان كائناتنا أثرى أثرما لزم أن يستغنى ذلك الاثر  
مؤثره عن مولانا جل وعز لانه يستحيل حينئذ تأثيره تعالى في ذلك الاثر لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل  
(قوله عموما) مصدر في موضع الحال اما على حذف مضاف أو بمعنى اسم الفاعل أي عاما وقوله وعلى كل حال  
عطف عليه أي حال كونه عاما وكائنات على كل حال وصاحب الحال اما كل من قوله كل ما سواه أو المضاف اليه كل  
لصحة الاستغناء عنه بالمضاف اليه فصار ذلك المضاف مثل جزئه قال في الخلاصة

ولا تجز حلا من المضاف له \* الا اذا اقتضى المضاف عمله

أو كان جزء ماله أضيفا \* أو مثل جزئه فلا تحيفا

(قوله هذا) مبتدأ خبره محذوف أي هذا ظاهر أو ثابت والاشارة راحته إلى كون ما ذكرنا مؤثرا

عدمه ولو كان شيء من العالم في عالم كان واجب الوجود لا يقبل عدمه وإذا كان لا يقبل عدمه لا سابقا ولا لاحقا لم يقتصر الى التخصيص كيف  
وكل ما سواه يقتصر اليه كل الافتقار فوجب الحدوث لكل ما سواه جل وعز وقوله بأسره بفتح الهمزة معناه باجمعه (ص) ويؤخذ منه  
أيضا أن لا تأثير لشيء من الكائنات في أثر ما الالزام أن يستغنى ذلك الاثر عن مولانا جل وعز كيف وهو الذي يقتصر اليه كل ما سواه عموما  
وعلى كل حال هذا ان يفرض أن شيئا من الكائنات يؤثر

المعنى الثاني أي محل أخذ عدم التأثير بسبب العادة من المعنى الثاني المنسرج تحت الأولية وهو افتقار كل  
 ماسواه إليه أن قدرت أي عرفت كون تأثيرها بالطبع أما ان فرضت أن تأثيرها بقوة جعلها الله تعالى فيها  
 فلا يكون عنده مأخوذاً من المعنى الثاني بل من الأول وهو استغناء قوة تعالى عن كل ماسواه والخاص بل أن عدم  
 التأثير بالطبع مأخوذاً من المعنى الثاني وعدم التأثير بالقوة من الأول (قوله بطبعه) أي بذاته وبحقيقته بحيث  
 يكون الطعام موجداً للشبع والماء موجداً للرطوبة وغير ذلك كما س (قوله فذلك محال) جواب أما وقوله أيضاً  
 أي كأن تقدير التأثير بالطبع محال وحتى انقاله أن يقول وأما ان قدرته يؤثر بقوة فلا يكون عنده مأخوذاً  
 من المعنى الثاني بل من الأول كما سبق وقوله وذلك أي كونه مقتضياً لإيجاد بعض الأفعال إلى واسطة وهي تلك  
 القوة (طابق) إلهام المرق بين ثبوت التأثير من الكائنات في أثر وبين التأثير له بجعل الله قوة فيه في أن  
 الأول ازم عليه استغناء الأثر عن مولانا بل وعز والثاني يلزم عليه افتقار المولى في إيجاد بعض الأفعال إلى  
 واسطة مع أن التأثير فيه ماعا لغير الله تعالى (أوجب) بأن الأول لما كان التأثير فيه بالطبع لم يتوقف على  
 مشيئة الله واختياره إذا كان بالطبع لا يتوقف على اختيار فلا يلزم عليه افتقار المولى إلى واسطة بخلاف الثاني  
 فإنه متوقف على مشيئة الله تعالى للفعل وخلق الواسطة ففسار الفعل من هذه الخيرية هي أدلة تعالى ولزم افتقاره  
 للواسطة (قوله لو خرج عن قدرته ممكن ما) أي بأن لم يؤثر فيه قدرته تعالى بل أثر فيه غيرهما بالاعتليل أو الطبع  
 أو القوة التي خلقها الله تعالى فصح قوله وبهذا يبطل مذهب القدرية الخ (قوله لم يكن مقتضراً إليه تعالى غاية  
 الافتقار) مقتضاه أنه يقتدر إليه بعض الأفعال وليس كذلك لأنه على هذا التقدير لا يقتدر إليه تعالى أصلاً غاية  
 الافتقار ولا أصله وبعضه لكن لما كان هذا الوصف ثابتاً للممكن لا يفارقه في الواقع عبر الشارح بذلك كأنه قال لم  
 يكن هذا الوصف اللازم له في الواقع ثابتاً ومتحققة أو لو وقع خلافه (قوله وبهذا) أي بهذا الدليل بواسطة التعميم  
 السابق كما مر أمالو فصر ما تقدم على التأثير بالعلل والطبع فلا يعرف منه بطلان مذهب القدرية لأنهم  
 لا يقولون بذلك (قوله مباشرة أو تولد) الأولى أن يقول مباشرة أو مباشرة وتولد لأن التولد لازم للمباشرة  
 لا ينفك عنها والتولد عندهم أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر فالواجب هو الفعل مباشرة وهو الحاصل في محل  
 القدرة والفعل الآخر هو الفعل تولد وهو الحاصل لافي محل القدرة مثال الأول حركة الأصبع ومثال الثاني  
 حركة الخاتم فانهما تولد عن حركة الأصبع وكذا حركة اليد المتولدة عنها حركة الحجر عند رميه أو حركة  
 السيف عند الضرب به أو غير ذلك مما يوجد عادة بواسطة حركة اليد فحركة الأصبع أو اليد فعل مباشرة والذي  
 نشأ عنها فعل تولد أو كل من الحركتين أعني حركة الأصبع وحركة الخاتم أو حركة اليد وحركة ما نشأ عنها  
 محذوق لا بعد عندهم والله تعالى عندنا والفرق بين مذهبهم ومذهب القائلين بالاعتليل أن التلازم عندهم  
 عادي وعند القائلين بالاعتليل عقلي فاللازمة بين حركة الأصبع وحركة الخاتم مثلاً عند الأولين عادية وعند  
 الآخرين عقلية (قوله مذهب الفلاسفة) هم قوم كفار من الروم من أهل يونان كانوا أهل حكمة  
 وعقل فاختلوا في التزهد والرياض ورأى منهم الفيلسوف قال ابن السراح ولم يكن عالماً بهذا طريق الفلاسفة  
 بقوله بدم الروح وبقسم العالم وبالوحدة المطلقة فتبعه من تبعه ثم بعث موسى في زمانهم فدعاهم إلى شريعته  
 فأنابوا واستكبروا وقالوا نحن في غنية عما عندك فانا نقول بما نقول به ونزيد عليه أنا لا نرى ذبح الحيوان شفقة  
 عليه وأنت تراها (قوله الأفلاك) هي السموات فانها عندهم أحياء ناطقات مؤثرات في العالم والمراد بها ما يشمل  
 الكواكب كالشمس والقمر فان الشمس تصبغ ألوان الفواكه والقمر ينضجها ويحليها وتأثير الأفلاك من  
 باب تأثير العلل في المعلوم فقوله والعلل من عطف العام على الخاص لانفراد العلل عن الأفلاك في حركة الأصبع مثلاً  
 فانها علل مؤثرة في حركة الخاتم والتلازم بينهما عقلي عندهم كما س (قوله الطبائعيين) هم من جملة الفلاسفة وهم  
 جمع طائفة نسبة إلى الطبيعة أي الحقيقة على غير قياس والقياس طبعي فجمعهم طبيعويون (قوله والامزجة)

بطبعه وأما ان قدرته  
 مؤثراً بقوة جعلها الله  
 تعالى فيه كما يزعمه كثير  
 من الجهلة فذلك محال  
 أيضاً لأنه يصير حينئذ  
 مولانا جل وعز مفتقراً  
 في إيجاد بعض  
 الأفعال إلى واسطة  
 وذلك باطل لما عرفت  
 من وجوب استغناؤه  
 جعل وعز عن كل  
 ماسواه (ش) لا شك  
 أنه لو خرج عن قدرته  
 تعالى ممكن ما لم يكن  
 ذلك الممكن مقتضراً  
 إليه تعالى غاية الافتقار  
 بل انما يقتدر إلى من  
 أوجده كيف وكل ماسواه  
 مقتدر إليه تعالى  
 غاية الافتقار وبهذا  
 يبطل مذهب القدرية  
 القائمين بتأثير القدرة  
 الحادثة في الأفعال  
 الاختيارية مباشرة  
 أو تولد أو يبطل مذهب  
 الفلاسفة القائمين بتأثير  
 الأفلاك والعلل ويبطل  
 مذهب الطبائعيين  
 القائمين بتأثير الطبائع  
 والامزجة وغيرهما  
 ككون الطعام يشبع  
 والماء يروي والنار تحرق  
 ونحو ذلك

وهم في اعتقادهم التأثير لتلك الأمور مختلفون فمنهم من يعتقد أن تلك الأشياء تؤثر فيما قارنها بطبيعتها فالاختلاف في كفره ومنهم من يعتقد أنها تؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيها ولو نزعها لم تؤثر وقد تبع الفيلسوف على هذا كثير من عامة المؤمنين واليه أشار بقوله كما يزعمه كثير من الجاهلة ولا خلاف في بطلان معتقدهم وقد اختلفوا في كفره والمؤمن المحقق الإيمان (١٢٥) لا يهتكم إلهنا أثرا أصلا وما قارنها

يصح تخلفه عنها فقد  
تكون النار ولا يوجد  
الاحراق كنار ابراهيم  
والسكين ولا يوجد القطع  
كقصته مع ولده اسماعيل  
فقد تبين لك أن قول  
من قال تؤثر بطبيعتها فيما  
قارنها يبطل بافتقار كل  
ما سواه اليه لانها لو  
كانت تؤثر بطبيعتها فيما  
قارنها لزم أن يفقر ذلك  
المقارن اليها ويستغنى  
عن الله وذلك محال  
لوجوب افتقار كل ما  
سواه اليه وأما من قال  
أنها تؤثر بقوة جعلها  
الله فيها فيبطله قوله  
باستغنائه جل وعزه عن  
كل ما سواه لانه لو كان  
الاصح كما زعم لزم أن  
يكون الله تعالى لا يقدّر  
على فعل شيء من  
الممكنات الا بواسطة  
وهي القوة التي تخلق  
في النار ونحوها من  
الاسباب العادية  
فيكون مفتقرا اليها  
وقوله عموم الذي يظهر  
فيه ان الشيخ لم يتعرض  
لأي الشرح أي سواء  
كان مما يقارنه بسبب  
عادي كالشبع والري  
أو لا يقارنه بسبب عادي

عطف تفسير كماله يس وقوله وغيرهما كالاختلاط وعطفه على ما قبله صرّادف فالثلاثة ألفاظ بمعنى واحد كما قرر  
الشيخ في درسه وان كان ظاهر عبارته لا يشرح يقتضي المغيرة وتقدم الفرق بين المسألة والطبيعة وهو أن  
المسألة لا يتوقف تأثيرها على وجود شرط ولا انتفاء مانع كتأثير حركة الاصبع في حركة الخاتم بخلاف الطبيعة  
فان تأثيرها يتوقف على ذلك كتأثير النار في الاحراق المتوقف على وجود المماسمة وانتفاء البلب (قوله وهم) أي  
الطبايعيون (قوله أنها تؤثر بقوة الخ) وقد وافق المعتزلة هؤلاء في تأثير قدرة المبدأ الحادث في أفعاله الاختيارية  
فقالوا انه يخاف أفعال نفسه بقدرته التي خلقها الله فيه (قوله جعلها الله تعالى فيها) ظاهره يقتضي أنهم  
يعتقدون أن الله تعالى خلق القوة التي أثرت في تلك المسببات مع أنهم لا يعتقدون استنادها الى الله تعالى أصلا  
بل يعتقدون أن تلك القوة تؤثر بنفسها ويحتمل أنهم يقولون بذلك ويكون كفرهم لا بهذا الاعتقاد بل بغيره  
ولا يلزم من ذلك كفر عامة المؤمنين التابعين لهم (قوله وقد تبع الفيلسوف الخ) هذا يقتضي أن الطبايعي  
فيلسوف مع أنه فيما تقدم قابل للفلاسفة بالطبايعيين الآن يقال المراد بالفلاسفة فيما تقدم ماعدا الطبايعيين  
فصحت مقابلة بلتهم بهم وان كانوا من جملتهم (قوله كثير من عامة المؤمنين) وهم المراد بالجهلة في كلام المصنف فان  
العامة يعتقدون ان الاسباب العادية تؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيها ولو نزعها لم تؤثر وليس المراد بهم المعتزلة  
لانهم لم يقولوا بالتأثير بالقوة في الاسباب العادية كما هو فرض كلام الشارح بل في أفعال العبيد فقط فلم يوافقوا  
الفلاسفة في التأثير بالقوة في جميع الأشياء وأيضا لا يحسن التعبير عنهم بأنهم عامة ولا بأنهم جهلة ثم رأيت  
شيخنا الممدوح قرر ذلك (قوله وما قارنها) أي من الاحراق والشبع وغير ذلك من المسببات العادية (قوله  
كقصته مع ولده اسماعيل الخ) أي بناء على أن أباه أص السكين على مذبحه والصحيح خلافه وانه لم يحصل  
منه الاجوردهم على ذلك (قوله لزم أن يكون الله لا يقدّر الخ) تقدم نظيره وانه يقتضي أنهم يعتقدون أن  
الله خلق القوة وهي أثرت في المسببات وليس كذلك لانهم لا يعتقدون استنادها الى الله تعالى أصلا على  
ما صرح به عامة المؤمنين التابعين لهم في ذلك يعتقدون ذلك (قوله الذي يظهر فيه ان الشيخ الخ) تقتضي  
هذه العبارة أن الشارح لم يطالع على شرح المصنف ها هو بعيد فكان الاولى أن يحزم بذلك فان المصنف  
لم يتعرض له في شرحه قطعا لكنه سئل ما أردت بقولك عموم ما على كل حال فاجاب بقوله أردت بقولي عموم ما  
في جميع الذات وعلى كل حال في جميع الصفات وقوله أي سواء كان الخ يحتمل عموم ما في الذات وعلى كل  
حال في الصفات كما تقدم عن المصنف أو عموم ما فيما كان سببا عاديا لوجود غيره كالطعام وعلى كل حال فيما ليس  
كذلك كالسموات والارضين (قوله حالة وجوده وحالة عدمه) أي ان الممكن يحتاج اليه تعالى في امداد ذاتها  
اما حالة عدمه فظاهر لا يحتاج اليه تعالى في ايجاده واما حالة وجوده ففيه خلاف أشار له بقوله ولا يقال  
ان الممكن الخ وحاصله اما ان قلنا ان العرض لا يبقى زمانين فاحتياج الموجودات اليه تعالى في امداد ذاتها  
بالاعراض التي لولا تعاقبها عليها لانعدت ظاهرا وان قلنا ببقائه وهو الراجح فكذلك يحتاج اليه في دوام  
وجودها بناء على المختار من أن منشأ احتياج الممكن كونه ممكنا أي مستويا بوجوده وعسبه بالنظر الى ذاته  
وهذا الوصف لا يفارقه لا في حالة وجوده ولا بعده بل في كل لحظة يحتاج اليه تعالى في ترجميع وجوده على عدمه  
واما ان قلنا ان منشأ احتياجه كونه حادثا أي موجودا بعد عدمه فلا يحتاج اليه في دوام وجوده لان هذا  
الوصف وهو الوجود بعد عدمه حصل ضرورة فلا يحتاج بعده وحصوله لازم تحصيل الحاصل (قوله تضمن  
قول) على حذف مضاف أي معنى قول والمراد بتضمن المعنى لما ذكرنا اشتماله عليه بحيث يفهم منه على

تحتاج السموات والارض والذي يظهر أيضا في قوله على كل حال أنه أراد حالة وجوده وحالة عدمه ولا يقال ان الممكن يستغنى عن المؤثر  
اذا وجد لان منشأ احتياجه للمؤثر على المذهب المختار كونه ممكنا وهذا الوصف لا ينفك عنه طابقا فهو محتاج على كل حال والله أعلم (هـ)  
فقد بان لك تضمن قول لا اله الا الله لا تقسم الثلاثة التي يجب على المكلف معرفتها في حق مولانا جيل وعز وهي ما يجب في حقته تعالى وما



ما تقدم وليس المراد به دلالة النسخ وهي دلالة اللفظ على بطلان ما قبله (قوله بالاستقراء) فيه أن التتبع هو الاستقراء فكان الأولى حذف قوله بالاستقراء الآن يقال أنه متعلق بمحذوف والتفسير وتنبع كلامه المسمى أو المصور بالاستقراء يشهد بالتحقيق والتقدير الأول لأن التتبع أوضح من الاستقراء وتفسير الاستقراء به يقتضي العكس (قوله كالبصائر) بكسر العين أي المعاينة والشهادة لأنك قد شاهدت ما سبق أي أدركته تفصيلاً فالمراد بالمعاينة والمشافهة بالحواس الباطنية لا الظاهرية (قوله وأما قولنا بحمد رسول الله فيدخل فيه) ظاهره أن الدخول في مجرد القول أي اللفظ وليس كذلك بل في معناه كما أشار إليه الشارح (قوله بسائر الأنبياء) أي باقيهم أو جميعهم عليهم الصلاة والسلام والمراد بالإيمان بهم التصديق بوجودهم وعصمتهم وإن الله تعالى أرحم إليهم الشرائع وأرسل من اختار منهم الخلق طوائفهم وأصلح أحوالهم وعادهم وأيدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم (قوله بالملائكة) المراد بالإيمان بهم التصديق بأنهم عباد الله تعالى لا كإعزاز المشركون من أنهم آلهة مكرمون ولا كإعزاز اليهود من تنقيصهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤسرون وبأنهم سفراء الله تعالى أي الواسطة بينه وبين خلقه تتصرفون فيهم على حسب ما يؤذن لهم صادقون فيما أخبروا به عن الله تعالى وأنهم بالقون من الكثرة إلى حد لا يعلمه إلا الله تعالى وبأنهم أجسام نورانية أي مخلوقة من نور غالبوا الأقبصهم بخالق من القطرات التي تقطر من جبريل بعد اغتساله من نهر تحت العرش ولا يأكلون ولا يشربون ولا يتنشقون ولا يتنفسون ولا ينامون ولا تنكس أفعالهم ولا يحاسبون ولا توزن أعمالهم ولا يحسبون مع الأنس والجن ويشفعون في عصاة بني آدم ويراهم المؤمنين في الجنة ويدخلونها ويتمتعون فيها ما شاء الله وقيل يكونون فيها كالحلقة في الدنيا فلا يأكلون ولا يشربون ولا يتنشقون بل يلهمون التسبيح والقدس فيجدون فيها ما يجدونه أهل الجنة من اللذة لا يحتاج إلى الحسوسة إلا من ركب فيه الشهوة وهو لا يشتهيها ولم يقتضها هذا أن الحور والولدان كذلك ويجوز الموت عليهم لكن لا يموت أحد منهم قبل النفخة الأولى بل هم الأجل للعرش والملائكة الأربعة فانهم يموتون بعد ما يؤمنون قبل النفخة الثانية وآخر من يموت ملك الموت وما ذكر من أنهم لا يعصون الله لا ينافي ما وقع من إبليس لأن الصحيح أنه من الجن لأن الملائكة ولا يمتثلون له هاروت وماروت فان ذلك كذب نقله المؤرخون عن الأسرانيات أي كتب اليهود دون ما يصح في ذلك خبر كما قاله المفسرون قال المصنف في شرح صفري الصغير وما يذكره كذب المؤرخين من أنهم معاوفا ومسخا كله كذب وزور ولا يحمل اعتقاده ولا سماعه بل الذي يجب اعتقاده أن تعليمهم السحر لم يكن لأجل العمل به بل للتخدير منه بتعريف حقيقة واقعه كتحريم حقيقة الزنا وأنواع الربا وذلك لأن السحرة كثروا بسبب استراق الشياطين السمع وتعليمهم لهم فادعوا النبوة فظنوا الجهالة أن معجزات الأنبياء سحر فأزلهما الله ليعلم الناس كيفية السحر ليظهر لهم الفرق بينه وبين المعجزة وقيل أنهما كانا رجلين صالحين من بابل وسمي ملكا من إصلاحيهما وألهم قدرة على التشكلات الجسدية (قوله والكتب السماوية) أي بوجودها ونزولها على الرسل في الألواح أو على لسان ملك وان كل ما تضمنته حق وأنه كلامه تعالى والمراد بها ما يشمل الصحف المنزلة على إبراهيم وموسى وغيرهما سميت سماوية لنزولها من السماء أو سموها أي رفعة قدرها (قوله واليوم الآخر) أي بوجوده وما يشتمل عليه من البعث والحساب والصراف والميزان وأخذ الصحف وطايرها من خزائن تحت العرش ولا تخطئ عنق صاحبها واصطف للملائكة محققين حول الخلائق ودنو الشمس من رؤسهم وقسميل والجام العرق لهم وغير ذلك وأوله من النفخة الثانية وهي نفخة البعث وقيل من الحشر وقيل من الموت واختلافوا في آخره فقيل آخره إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار وقيل لانتهاء لآخره ووصف بالآخر لانه آخر أيام الدنيا وقيل لانه لا يلبث بعده (قوله بعبادته عليه معجزاته) اعترض بأن ما دلت عليه معجزاته هو نفس التصديق فيلزم كون الشيء سبباً في نفسه ورد بان ما دلت عليه المعجزات هو الصدق الذي هو وصفه صلى

يستعمل وما يجوز (ش) لاخفاء في صدق ما ذكر وتنبع كلامه بالاستقراء يشهد له وليس الخبر كالإيمان وقد تقدمت الإشارة إلى هذا عند شرح قوله ويوجب له تعالى الوحدةانية فانظر هناك (هـ) وأما قولنا بحمد رسول الله فيدخل فيه الإيمان بسائر الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام والكتب السماوية واليوم الآخر لانه عليه الصلاة والسلام جاء بتصديق جميع ذلك كله (ش) لا شك أن تصديق سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم في أنه رسول الله بما دلت عليه معجزاته التي لا تحصى يستلزم التصديق بكل ما جاء به ومن جملة ما جاء به ما ذكره الشيخ وكذا غيره مما لا يندهر



الله عليه وسلم وهو مفاد التصديق الذي هو وصف الشخص المصدق فكذلك في قوله الشيخ في درسه وفيه أن السبب في الحقيقة في تصديقنا هو المعجزات لا المصدق الدال عليه وأجيب أيضاً بأن تصديق سيدنا بن إضافة المصدر المعنوية وفاعله ضمير الأمة فالله تعالى لم يصدقنا عليه المعجزات وهو تصديق الله تعالى له الخ وفيه ما صرح من أن السبب في تصديقنا هو المعجزات لا تصديق الله تعالى فالأولى الجواب بأن ما في قوله بمادلت عليه معجزاته مصدرية والضمير المعجز ور بعلی عائده على التصديق والمعنى لا شك أن تصديق نبينا بدلالة معجزاته أي بمعجزاته الدالة على التصديق فهو من إضافة الصفة للموصوف يستلزم الخ ولو حذف قوله بمادلت الخ وقال بمعجزاته لكان أولى (قوله كاحياء هذه الابدان) أي من القبور وهو المسمى بالنفس ثم سوفها إلى المحشر وهي المسمى بالمحشر والمراد بالابدان ما يشمل أبدان الانس والجن والملائكة وبقية الحيوانات وحياتها يكون بنفخة الاحياء بعد اماتتهم بنفخة الصعق وبين النفختين أربعمائة سنة وذلك انه بعد موت الخلائق أجمعين ينزل الله ماء كثر من تحت العرش يقال له الحيو ان فتمطر السماء أربعين يوماً حتى يكون الماء من فوق الناس قدر اثني عشر ذراعاً ثم يأمر الله الاجساد فتنبت كنبات البقل حتى اذا تكاملت فكانت كما كانت يقول الله عز وجل ليصحب جبريل وميكائيل واسرافيل فيأمر الله اسرافيل فيأخذ الصور وهو قرن من نور كهيئة البوق الذي يرميه وقال أبو هريرة رضي الله عنه صلى الله عليه وسلم كيف هو قال عظيم والذي نفسي بيده ان عظام دائرة فيه لكعرض السماء والأرض ثم يدعو الله الارواح ويلقيها في الصور ويأمر اسرافيل بالنفخ فتخرج الارواح مثل النحل في الخروج وهيئة لافي السور قلان روح كل شخص على صورته فتعشى في الاجساد عشى السمع في اللبغ وأول من تنشق عنه الأرض نبينا محمد صلى الله عليه وسلم (قوله والحوض) أي حوضه صلى الله عليه وسلم وهو بحر على الأرض المبدلة وهي أرض بيضاء كالفضة متسع الجوانب حافتاه من الزبرجد وطوله لا يزيد على عرضة وهو مسيرة شهر من كل جهة وقيل شهر ان ماؤه أبرد من الثلج وأشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل وقيل له لون كل شراب الجنة وطعم كل ثمارها وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء أي كيزانه المعدادة والافيجوانبه لاتسع القدر المذكور من شرب منه شربة لا يظما بعدها أبداً يصيب فيه من الكوثر وترد هذه الأمة كلها ويطرده عنه الكفار منهم المرتدون فلا يشربون منه أبداً وكذلك الرادض والخوارج والمعتزلة والظاهرية الجائر ون والمعتزلة بالمعاصي المستخف بها السكن هؤلاء يطردهون عقوبة لهم ثم يشربون قبل دخولهم النار على الصحيح فيكون شربهم حينئذ أماناً من أن تحرق النار أجوافهم أو أن يدركهم الجوع والعطش والصحيح انه قبل الصراط والميزان كما قاله الجمهور لان الناس يخرجون من قبورهم عظاماً شايفين دونه وأيضاً لو كان بعد الصراط لما صح طرد أحد عنه إلى النار فانه من جاوز الصراط لا يرجع إليه أبداً وقال الغزالي رحمه الله غاط بعض السلف في قوله الحوض يورد بعد الصراط وقد قيل لا غاط له كان حله على قول بعضهم ان له <sup>صلى الله عليه وسلم</sup> حوضين حوض قبل الصراط في الموقف وكذا حياض الانبياء وهو الذي يطرده منه بعض الهواة وحوض بعده لا يطرده عنه أحد لانه لا يصلح له الامن خاص من المذاب وكل منهما يسمى كوثر أو الكوثر في كلام العرب الخبر الكبير وصحح القرطبي هذا القول وأبني صححه شايخنا الاول قال السيوطي (فان قيل) اذا خاص الناس من الصراط قرب دخول الجنة فلم يحتاج إلى شرب منه (قلت) كلال هم محبوسون هناك لاجل المظالم فكان الشرب من موقف القصاص ولكل نبي حوض ترد أمته كما علمت خلافاً لقال ان حوض صالح ضرع ناقته (قوله والشفاعة) أي شفاعة صلى الله عليه وسلم وغيره من الانبياء والاعمال والالحين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وشفاعته على الله عليه وسلم خمس أعظمها شفاعة المختصة به لراحة الخلق ولو كفاراً من طول الوقف ليحجل الله حسابهم وشفاعته في قوم استحقوا دخول النار فلا يدخلونها وشفاعته في قوم دخلوها فيخرجون منها وشفاعته في قوم دخلوا الجنة

كاحياء هذه الابدان  
بأعيانها والحوض  
والشفاعة

الترقي في عاوا المنازل وشفاهته في دخول قوم الجنة بغير حساب وذلك من جهة به كالاولى وقيل شفاعة صلى الله عليه وسلم أكثر من عشر بن شفاعة (قوله والصراط) وهو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من السيف فهو مثل المويج كما ورد في بعض الاخبار يجوز عليه الاولون والاخرون من الانبياء والملائكة وغيرهم فاهبوا الى الجنة لان جهنم بين الموقف والجنة فالوجه في الموقف وآخره على باب الجنة والصحيح أن الكفار يرون عليه وقيل انهم لا يرون على جميعه بل على بعضه ثم يستطعن في النار وله ثلاثة آلاف سنة ألف صعدو وألف هبوطو ألف استواء كما قاله مجاهد والضعفاء وقال الفضيل بن عياض الصراط مسيرة خمس عشرة ألف سنة خمسة آلاف صعدو وخمسة آلاف هبوطو وخمسة آلاف استواء وقال سيف يحيى الدين بن الحر بن هو سبع قناطر مسيرة كل قنطرة ثلاثة آلاف عام ألف صعدو وألف هبوطو وألف استواء فيستل العبد عن الايمان الكامل على القنطرة الاولى فان جاء به تاما جاز الى القنطرة الثانية فيستل عن كمال الصلاة فان جاء بها تامة جاز الى القنطرة الثالثة فيستل عن الزكاة فان جاء بها تامة جاز الى القنطرة الرابعة فيستل عن الصيام فان جاء به تاما جاز الى الخامسة فيستل عن الحج والعمره فان جاء بهما تامين جاز الى السادسة فيستل عن الطهر من الحدث فان جاء به تاما جاز الى السابعة فيستل عن المظالم فان كان لم يظلم أحدا جاز الى الجنة وان كان قصر في واحدة من هذه الخصال حبس على عقبة منها ألف سنة حتى يقضى الله فيه بما يشاء هناك من جملة حديث رواه النقاش وذكر فيه أن مواقف القيامة خمسون موقفا كل موقف ألف سنة يقع السؤال في كل منها عن شيء خاص بذلك الموقف منه كور في ذلك الحديث وفي بعض الآثار أنه يستل في الثالثة عن صوم رمضان وفي الرابعة عن الزكاة وجبريل في أوله وميكائيل في وسطه يسألان الناس عن عمرهم فيم أفنوه في طاعة الله أو في معصيته وعن شبابهم فيم أبوه وعن علمهم ماذا عملوا به وعن ما لهم من أين اكتسبوه وأين أفقوه والملائكة صافون عينا وشمالا يخطفونهم بالكلايب وهي شهبوات الدنيا تصور بصورة كلايب مثل شوك السعدان كما ورد في الحديث والسعدان بفتح السين المهملة نبت ذو شوك ينبت ببعض الجسور تقول له العامة شارب عنقروا للاحلاح أصله رطب ثم يابس ويتصلب وأنكر بعضهم كونه أرق من الشعرة وأحد من السيف بل يختلف باختلاف الناس فيتسع ويرق بحسب انتشار النور والحاصل من الاعمال وضعفه ومن هنا كان رقيقا في حق قوم وعريضا في حق آخرين فعرض صراط كل أحد بقدر اتساع نوره فلا يمشي أحد في نور أحد الا اذا اراد الله اظهار فضله لكون الصحيح الاول وقدره الله صالحة لمروهم عليه مع كونه أرق من الشعرة وأحد من السيف ويتفاوتون في سرعة مرورهم وباطنه بحسب تفاوتهم في سرعة اعراض قلوبهم عن الحارم اذا خطر عليهم او بطمأنين كان أسرع اعراضا عن معاصي الله تعالى كان أسرع مرور في ذلك اليوم وعكسه بعكسه ومن توسط في ذلك كان سيره متوسطا وأول من يجوز عليه نبينا صلى الله عليه وسلم وأمه فالسالمون من التوب يمررون كطرف العين وبعدهم الذين يرون كالبرق الخاطف وبعدهم الذين يجوزون كالريح العاصف أي الشديدي وبعدهم الذين يجوزون كالطير وبعدهم الذين يجوزون كالفرس السابق وبعدهم الذين يجوزون كاجود بقية البهايم ثم الذين يجوزون عدوا ومشيا ثم من يجوز به حيا وهو النبي أطول عليه مسافة الصراط فيقول رب لم أبطأت في فيقول لم أبطىء بك انما أبطأك عملك وروي اذا كان يوم القيامة يأتي قوم فيقفون على الصراط يبكون فيقال لهم جوزوا على الصراط فيقولون نخاف من النار فيقول جبريل كيف كنتم تمرون على البحر فيقولون بالسفن فيؤتى بمساجد كانوا يصلون فيها كالسفن فيركبونها ويمرون على الصراط (قوله والميزان) وهو على هيئة ميزان الدنيا له قصبة وعمود وكفتان كفة من نور الحسنات وكفة من ظلمة السيئات كل واحدة منهما أوسع من طبقات السموات والارض وكفة الحسنات عن عرش العرش مقابل الجنة وكفة السيئات عن يسار العرش مقابل النار يزن به جبريل على الصراط بعد الحساب وقيل قبل الصراط فيأخذ بعموده وينظر الى اسائه وميكائيل أمين عليه والمقييل ينزل الى أسفل والخفيف يرتفع كميزان

والصراط والميزان



الامور ظاهرة على حدسها وقوله واستحالة فعل المنهيات (الرفع عطفاً على وجوب سابق الرسل ووجه  
أخذ ذلك أنه يلزم من ثبوت رسالته عليه الصلاة والسلام ثبوت رسالتهم بمجيئه بذلك ويلزم من ثبوت رسالتهم  
استحالة ما ذكر والمنهيات شاملة للسكتان وغيره كالحرم والمسكر وهاتين وإذا استحالة ذلك لزم منه وجوب  
الامانة والتبليغ وتقديم التصريح بوجوب الصدق واستحالة الضد فثبت أن كل ما لا يجب وما يستحيل في  
حق الرسل وسياق ما يجوز عليهم (قوله وسكتوتهم) هو المسمى بالنقض يرأى إذا سكتوا عن فعل أحد شيئا أو  
تركه كان جائزاً لأنهم لا يقررون أحد على باطل بالاجماع سواء أوه أو لم يروه لاسكن بلغهم لأن من خصائص الانبياء  
تغيير المنكر مطلقاً بخلاف غيرهم فإنه إذا خشى على نفسه سقط عنه وجوب التفسير (قوله فيلزم أن لا يكون  
في جميعها مخالفة) كانه قال فيلزم استحالة فعل المنهيات والاسكات طاعة مأموراً به وهو باطل لقوله تعالى ان  
الله لا يأمر بالفسحشاء فاللزام لا يلزم لرسالتهم للتعليم عدم وجود المخالفة وهو معنى استحالة فعل المنهيات وقد يقال  
لا يلزم ذلك اذ يمكن أن يرسلهم للتعليم بالأقوال والأفعال والسكتوت يقع في بعضها مخالفة والجواب ان ذلك  
لا يلزم معونة ان الله تعالى عالم بالامور كلها أخفيها وجليها وقد ارسلهم للاقتداء بهم فلو علم منهم مخالفة لم يرسلهم  
للاقتداء بهم والا لكان تعالى أمر بالاعتداء بهم في تلك المخالفة وهو باطل لما تقدم فقوله فيلزم الخ تريح على  
مخدوف تقديره وقد أمرنا الله تعالى بالاعتداء بهم فيلزم الخ (قوله الذي اختارهم) أي فضاهم وشرهم  
وآمنهم بالمسألة التي تضمنهم على سر وحيه أي وحيه السر أي الخفي فهو من إضافة الصفة للوصف ويحتمل أن  
الإضافة للبيان أي وحي هو سره والمراد بالوحي الموحى به وهو الأحكام التي جاءت بها الرسل ولأنك أنها كانت  
خفية ولا تظهر الاعلى السنة الرسل والوحي لغة الاعلام في حقها ويطابق على الامر نحو واذا وحيت الى  
الحواريين والتسخير نحو واوحى ربك الى النحل أي سخرها لاتخاذها من الجبال بيوتاً الآية وقال بعضهم  
الهمها معناه هداها لذلك والافلا لهما حقيقة لا يكون الا لما قبل والاشارة نحو فاوحى اليهم ان سجدوا بكرة  
وعشيا وقد يطلق على الموحى به من الأحكام اطلاقاً للمصدر على اسم المفعول نحو ان هو الاوحى وحي وهو المراد  
هنا كما مر وشرعاً اعلام الله تعالى نبيه بما شاء بكتاب أو بارسال ملك أو ب المنام أو الهام أو بلا واسطة كواقع  
لنبينا صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء من فرض الصلاة بلا واسطة (قوله لاشك ان إضافة الرسول الخ) شروع  
في بيان الملازمة في قول المصنف والا لم يكونوا رسلاً الخ وقوله كما اختار اخوانه مأخوذ بطريق اللزوم كما  
تقدم وانما نظر بهم لانهم سبقوه عليه الصلاة والسلام في الوجود والخطا جى: تقرر رسالتهم عند الخلق لا يرد  
ما يقال ان مقتضى التبيين بهم انهم أعظم منه عليه الصلاة والسلام والاخوان جمع أخ بمعنى المشارك في الوصف  
وكذا اذا كان بمعنى صاحب يجمع على ذلك بخلاف الاخ من النسب فانه يجمع على اخوة (قوله محيط) أي  
تفصيلاً بما لا نهاية له أي لا آخر له نفس الامر ولا تنافي بين علمها تفصيلاً وعدم تباينها وما يترأى من التنافي  
بينهما فانه بحسب عقولنا لا بحسب علمه تعالى (قوله فيلزم الخ) فيه انه غير مطابق لكلام المصنف من وجهين  
الاول ان الدليل في كلام المصنف على وجوب صدقهم هو اتقاء الرسالة لولم يكونوا كذلك والشرح جعل الدليل  
عليه تصديقه تعالى لهم بالمعجزة مع ان ذلك من جملة دليل الملازمة في الشرطية كما تقدم الثاني ان المصنف لم يدرج  
وجوب الامانة مع وجوب الصدق في الدليل بل أفرد وجوبه بدليل ثم استدلى على وجوب الامانة والتبليغ  
اللازمين لاستحالة فعل المنهيات بدليل آخر وأيضاً تصديق الله تعالى لهم بالمعجزة الذي هو الدليل العقلي على  
ما مر انما يدل على صدقهم أي حفظهم من الكذب وأما الامانة فدليلها شرعي وهو انهم لو خانوا بفعل محرم أو  
مكروه الى آخر ما تقدم الا ان يقال مراد الشارح أمانته مخصوصة وهي الامانة في الخبر فترجع الى الصدق وأما  
مطلق الامانة فدليلها شرعي كما مر ولو قال وإذا كان علمه تعالى محيطاً بغيره على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة  
لزم صدقهم واستحالة الكذب علمهم والا لم يكونوا رسلاً الى آخر ما مر لكان أولى (قوله فيستحيل أن يكونوا الخ)

واستحالة فعل المنهيات  
كلها لانهم أرساوا ليعلموا  
الخلق بأقوالهم وأفعالهم  
وسكتوتهم فيلزم أن  
لا يكون في جميعها مخالفة  
لاسر مولانا جل وعز  
الذي اختارهم على جميع  
الخلق وآمنهم على سر  
وحيه

(ش) لاشك أن إضافة  
الرسول الى الله عز  
وجل تقتضي انه جل  
وعز اختاره للرسالة  
كما اختار اخوانه المرسلين  
لذلك وقد علمت أن  
علمه محيط بما لا نهاية  
له والحمدلوما في معناه  
مستحيل عليه تعالى  
فيلزم أن تصديقه  
تعالى لهم مطابق لما في  
علمه تعالى منهم من  
الصدق والامانة  
فيستحيل أن يكونوا  
في نفس الامر على  
خلاف ما علم الله تعالى  
منهم



وقد أمر الله تعالى بالاعتناء بهم عليهم الصلاة والسلام أي بأقوالهم وأفعالهم فيلزم (١٣١) أن يكون جميعها على وفق ما يرضاه مولانا

جل وعز وهو المطلوب  
ولا تقع منهم مخالفة  
أصلاً وقد زاد الشيخ  
هنا السكوت ومعناه  
ان الرسول صلى الله  
عليه وسلم إذا فعل أحد  
من الناس فعلاً وعلمه  
وسكت عنه ولم ينكر  
على الفاعل فيستدل  
بسكوته على أنه جائز لنا  
ان نفعله ان كان من  
جنس العبادة فمطلوب  
وان كان من جنس العادة  
فمباح (ص) ويؤخذ  
منه جواز الاعراض  
البشرية عليهم عليهم  
الصلاة والسلام اذ ذاك  
لا يقدح في رسالتهم  
وعلو منزلتهم عند الله  
تعالى بل ذلك مما يزيد  
فيها فقد بان لك تضمن  
كلمتي الشهادة مع قلة  
حروفها لجميع ما يجب  
على المكلف معرفته  
من عقائد الايمان  
في حقه تعالى وفي حق  
الرسول عليهم الصلاة  
والسلام (ش) لاشك  
ان عجز الكلمة المشرفة  
انما أثبت لولا ما وسيدنا  
محمد صلى الله عليه وسلم  
الرسالة وفي معناه كما  
تقدم اثبات الرسالة  
لاخوانه المرسلين فلا

أي إذا كان الله تعالى لم يطبقنا لائق علمه تعالى من صدقهم وأما أنهم يستحيل أن يكونوا في نفس الامر  
على خلاف ما في علم الله تعالى (قوله وقد أمر الله تعالى الخ) شروع في قوله استعانة فعل المنهيات (قوله فيلزم  
ان يكون جميعها على وفق ما يرضاه) أي بعونة ما يقدره من ان علمه تعالى محيط بما لانهاية له فلو علم أن فيها  
ما لا يرضاه تعالى لكان أمراً بالاعتناء بهم فيه فاندفع ما يرد من أن ذلك ليس لازم اذ يمكن أن يأمر بالاعتناء  
بهم وتقع منهم مخالفة (قوله وقد زاد الشيخ هـ) أي على ما ذكر سابقاً في برهان الامانة حيث قال فيه لان  
الله تعالى أمرنا بالاعتناء بهم في أقوالهم وأفعالهم وقوله ومعناه أي معنى الاعتناء بهم فيه وقوله إذا فعل أحد  
من الناس أي ولو غير مكلف لان الباطل قبيح شرعاً وان صدر من غير مكلف ولا يجوز تركه منه وان لم يأثم به  
ولان السكوت عليه يوهن من جهل حكم ذلك الفعل حوازه والمراد بالفعل ما يشمل القول كقول ابن عمر رضي  
الله عنه بحضرة صلى الله عليه وسلم أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال بكسر الطاء  
فأقره صلى الله عليه وسلم عليه فينسب هذا الحديث له صلى الله عليه وسلم (قوله وسكت عنه) أي ولو كان  
المصطفى غير مستبشر أي مسرور وقوله ولم ينكر على الفاعل أي ولو كان الفاعل ممن يقر به الانكار على  
الصحيح الا اذا كان كافراً علم ممانته له صلى الله عليه وسلم وانه لا ينفع فيه الانكار والحال لا يحتل النسخ  
فلا يدل سكوته على جواز قول واحد وقوله فيستدل بسكوته على جواز ما أي لانه صلى الله عليه وسلم لا يقر  
أحد على باطل وقوله فباح أي فيدل سكوته على عدم الكراهة وخلاف الاولى (قوله ويؤخذ منه) أي  
من قولنا محمد رسول الله (قوله اذ ذاك) اذ تعليلية وفي بعض النسخ لان ذاك لا يقدح أي لا ينقص  
ولا يطعن في رسالتهم وكل لا يقدح فيها فهو جائز في حقهم والمراد بالجواز الجواز الوقعي بدليل قوله بل ذلك  
مما يزيد فيها فان الذي يزيد فيها هو الوقوع بالفعل لا مجرد الجواز ولا بد من تفسير مضاف في قوله بل ذاك أي  
بعضه لان الاكل والنكاح مثلاً لا يزيد فيها ولما كان عدم القدح لا يقتضي زيادة المراتب بالاضراب  
المذكور والصبر في فيها فالمراد منهم وأما استغناؤه الى هنا فبيان الخ وقوله تضمن أي دلالة أو افهام  
شرط مقدر أي إذا فهمت ما سبق من قوله أما استغناؤه الى هنا فبيان الخ وقوله تضمن أي دلالة أو افهام  
وليس المراد دلالة التضمن لما سر ان دلالة كلمتي الشهادة على ذلك بطريق الالتزام لا تضمن (قوله كلمتي  
الشهادة) وهي لا اله الا الله محمد رسول الله وسماها كلمتين مع أن لا اله الا الله أربع كلمات ومحمد رسول الله ثلاث  
كلمات مجازاً من اطلاق الجزء وإرادة السكل وأعاد عليهما ضمير المفرد في قوله مع قلة حروفها لتأويلهما  
بالكامة الواحدة باعتبار كون الايمان لا يحصل الا بجموعهما اذ لا بد منهما في الخروج من الكفر ولا تكفي  
احدهما دون الاخرى فصارتا كالكامة الواحدة بهذا الاعتبار (قوله ان عجز) أي آخر الكامة وهو  
محمد رسول الله وتقدم ان اطلاق الكامة على ذلك مجاز (قوله من طاعة الصبر) الاضافة بيانية أي طاعة هي  
الصبر وهو لغة الحبس وهو تحمل المشاق وشرعاً حبس النفس على العبادات ومشاقها أو المصائب وحارثتها  
أو المنهيات والشهوات ولذا انها في ثلاث أقسام صبر على المصيبة وصبر على الطاعة وصبر عن المعصية والشهوة  
قال الضحاك من ص في سوق فرأى ما يشتهي ولا يقدر عليه فصبر واحتسب كان خيراً له من ألف دينار ينفقها  
كلها في سبيل الله وقال أبو سليمان العاراني تنفس فقير دون شهوة لا يقدر عليها أفضل من عبادة غني ألف  
عام واختلاف الثواب على المصائب أو على الصبر عليها فذهب الشيخ عز الدين بن عبد السلام في طائفة الى  
الثاني لان الثواب إنما يكون على فعل العبد والمصائب لا تمنع له فيها وذهب الجمهور الى الاول لقوله تعالى ذلك  
بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب الى قوله الا كتب لهم به عمل صالح وخطبهم عن عائشة مرفوعاً ما من مسلم  
يشك شكوة مما فوقها الا كتب له به ادرجة ومحييت عنه مخطئة وهذا هو المعتمد (قوله وغيره) أي غير

يتمتع في حقهم عليهم الصلاة والسلام الا ما يقدح في رتبة الرسالة ولا يخفى ان تلك الاعراض البشرية من الامراض ونحوها لا تشل بشيء من  
مصائب الانبياء عليهم الصلاة والسلام بل هي مما تزيدها باعتبار تعظيم أجرهم من جهة ما يقارنهم من طاعة الصبر وغيره وقوله فقد انصح

الصبر كالسلي بهم والشريع والرفق بضعفة القول الذين يشاهدون ما يحجر به الله تعالى على أيديهم من  
 الخوارق فانهم بما اعتقدوا فيهم أنهم آلهة فإذا شاهدوا حصول الأعراض البشرية لهم كالمريض علموا أنهم  
 عبيد الله ولو كانوا آلهة وكانت هذه الخوارق من قواهم لدفعوها عن أنفسهم ما هو أسهل منها فاعتبروا أنها ليست  
 منهم بل الله تعالى خلقها لإيلاء على صدقهم (قوله وشواهد) أي أدلتهم وهي المقدمة في كلام المصنف حيث  
 قال في بيان كل عقيدة ولزم كذا ونحوه ويحتمل أن هذا كناية عن كونه ظاهرا لا يحتاج إلى دليل (قوله وقد  
 صرح الشيخ أيضا بالصفات الثلاث) فيه نظر لأنه لم يصرح إلا بالصدق ولم يصرح بوجوب الأمانة والتبليغ إنما  
 صرح بصدقهما وهو فعل المنهيات فيؤخذ أن منه بطر في التلازم كما سواه لعل المصنف إنما فعل ذلك لأنه لما كان  
 مدار الرسالة على الأخبار عن الله تعالى احتاج إلى ذكر ما يرضى للخبر وهو الصدق والكذب بالمطابقة ولم  
 يكتف في ذلك بدلالة الالتزام للاحتياط واكتفى بذلك كراهية شمل مستحيلين وهما الخيانة والكتمان ويدل على واجبين بانفرادهما  
 (قوله ولعلها) أي كلمة الشهادة والمراد بها الجملتان معا فالضمير عائدا على لا اله الا الله محمد رسول الله تعالى ذلك  
 بالكامة من باب تسمية الكل باسم جزئه وإنما أفرد ههنا التأويل المذكور نظرا إلى أن الترجمة عظمى القلب  
 هو المجموع إذ لا يحصل الايمان إلا بمجموعهما ولا يفتق فيه باحدا ههنا دون الأخرى فصارتا بهذا الاعتبار  
 كالكامة الواحدة ونرى فيما تقدم نظرا إلى انفراد كل جملة من الأخرى في الدلالة على العقائد وإنما لم يجزم بل أتى  
 بلعل التي للترجي والتردد تأديبا مع الباري تعالى بعدم دعوى الغيب ومع النبي صلى الله عليه وسلم إذ لا يحاط  
 بأسرار كلماته فيجوز أن يكون السر في اختيار كونها ترجمة لشيء آخر غير ما ذكره أو ما ذكره وغيره معا والمعنى  
 وأرجو وأظن وأستظهر أن جعلها ترجمة أي دليلا على ما في القلب هذين الصيغتين الاختصار أي قلة اللفظ  
 والاشتغال على ما ذكره لعل للترجي أو للتردد والشك ومحل الترجي والتردد هو العلة كما علمت (قوله جعلها  
 الشرع) أي صاحب الشرع أو الشارع وإنما استجنا ذلك لأن الشرع هو الأحكام الشرعية وليست بجاءلة وقوله  
 من الاسلام بيان لما وجهه الاسلام في القلب يقتضي أنه اسم للتصديق القلبي فيكون مراد فالإيمان فشكل  
 منهما اسم للتصديق أي الإذعان بل جمع ما جاء به صلى الله عليه وسلم وعلم من الدين ضرورة فالاسلام لفظة  
 الاستسلام والانقياد والخضوع للقلب أو اللسان أو الجوارح وشرعا قبول القلب واذعانه بما جاء به النبي صلى  
 الله عليه وسلم وانقياده اليه والإيمان لفظة التصديق بالقلب أو بغيره وشرعا تصديق القلب أي قبوله واذعانه  
 لما علم من دين النبي صلى الله عليه وسلم وانقياده اليه وهذا الذي اختاره من أنهما مترادفان شرعا قول ضعيف  
 والملة متغاير هما وكل منهما قسمان منج عند الله وعند الناس ومنج عند الناس فقط فالاسلام المنجى عند الله  
 وعند الناس هو الامتثال للظاهر المصاحب للاذعان الباطني الذي هو حديث النفس المعبر عنه بالإيمان  
 والاسلام المنجى عند الناس فقط هو الامتثال للظاهر فقط بأن يتراءى منه أنه مسلم كأن ينطق بالشهادتين  
 وبأبى بالأعمال الظاهرة من صلاة وغيرها ويدخل المساجد ويحلب المسكين ويتزاي بهم كان يلبس عمامة  
 بيضاء مع كونه ليس مصدقا في الباطن وإلى هذا يشير قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله  
 الحديث والإيمان المنجى عند الله وعند الناس هو تصديق القلب أي اذعانه وقبوله المصاحب للامتثال الظاهري  
 والمنجى عند الله فقط هو تصديق القلب واذعانه من غير أن يصاحبه امتثال ظاهري كمنطق بالشهادتين  
 وصلاة ونحوها لكن كان بحيث لو طلب منه ذلك لم يأت بالاسلام والإيمان بالمعنى الأول لكل متلازمان شرعا  
 فلا يتحقق أحدهما بدون الآخر وأما قوله تعالى قالت الأعراب آمنوا ولم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فالمراد  
 بالاسلام في ذلك الانقياد الظاهري الذي لم يصاحبه اذعان باطني أي لم تؤمنوا باطنا ولكن قولوا انقذنا ظاهرا  
 (قوله ولم يقبل من أحد الايمان) بناء على قبول الفاعل وفاعله ضمير يعود على الشرع والإيمان منصوب على

إلى آخره ظاهر  
 وشواهد معه وقد  
 صرح الشيخ أيضا  
 بالصفات الثلاث  
 الواجبة في حق الرسل  
 عليهم الصلاة والسلام  
 ويعلم من الواجبات  
 استعجاله أضدادها  
 والجائز في حق الرسل  
 صرح به أيضا (ص)  
 ولعلها لا خفاها مع  
 اشتغالها على ما ذكرناه  
 جعلها الشرع ترجمة على  
 ما في القلب من الاسلام  
 ولم يقبل من أحد  
 الايمان إلا بها  
 (ش) أي لعل السر  
 الالهي

المفعولية ويحتمل بناؤه للمفعول والايان بالرفع نائب فاعل وقوله الابهاء علم ان النطق بالشهادتين قيل انه شرط  
لاجراء الاحكام الدينيوية فقط فهو شرط كمال في الايمان على التحقيق فنأذعن بقلبه ولم ينطق بلسانه لالتماد  
بل اتفق له ذلك وكان بحيث لو طالب منه ذلك لم يمتنع فهو مؤمن ناج من الخلود في النار لكن لا تجرى عليه  
الاحكام الدينيوية كدفنه في مقابر المسلمين والصلاة على جنازته وقيل انه شرط في صحة الايمان وقيل لم يطرأ  
جزء من حقيقة الايمان لان الايمان قول وهمل والفرق بين هذين القولين انه على الاول خارج عن حقيقة  
الايمان وعلى الثاني جزء منها وان كان لا يحصل الايمان الا به على كل منهما والصحيح انه لا بد من القدرة على  
كل من القولين أمام العجز فليس شرطاً ولا شرطاً خلافاً لما يفيد كلام المصنف في شرحه من ان القائل  
بالشرطية لا يشترط ذلك اذا علمت هذا فيحتمل تخريج كلام المصنف على الاول فيكون معناه ولم يقبل من  
أحد الايمان أي دعوى الايمان الابهاء أي لا يغيرها كسبحان الله والله أكبر فاذا أدعى شخص الايمان  
ولم ينطق به لم يقبل منه ذلك عند الناس لانها شرط لاجراء الاحكام الدينيوية كما تقدم ويحتمل تخرجه على  
القولين الاخيرين والمعنى ولم يقبل من أحد أي لا يقبل الله من أحد الايمان في الآخرة الابهاء أي بالتلفظ بها  
لا بغيرها كما هي شرطاً في صحته أو جزاً منه وعليهما فلا بد في صحة الايمان من النفي والاثبات ولا يكفي  
الله واحد ومحمد رسول والصحيح الاول وهو انها شرط كمال وعليه فقبل يشترط النفي والاثبات والترتيب والاثباتان  
باشهادين غير ذلك من بقية الشروط الآتية فلا يكفي الله واحد ومحمد رسول مثلاً وهو قول الأكثر وظاهر كلام  
المصنف وعليه الشافعية وحينئذ فقوله الابهاء أي لا يغيرها ولا يغيرها غبر مستجمعة لا لشرطية لا يشترط ذلك بل  
المدار على ما يدل على الاقرار بالله بالوحدانية ولحمد بالرسالة بشرط عدم اعتقاد مكفر كزعم عدم هجوم رسالته  
صلى الله عليه وسلم بل هي مخصوصة بالعرب وعدم فعل أو قول مكفر وهو المعتقد عند المالكية ويمكن تخريج  
كلام المصنف عليه فيكون معنى قوله الابهاء أي بما يفيد مدلولها كالله واحد ومحمد رسول وان لم يستجمع الشروط  
لا يغيرها مما لا يفيد ذلك والمراد بالالتلفظ بها بحيث لا يكفي بالايمان القلبي بل لابد من التلفظ مع القدرة  
سواء كان بهذه الصيغة أو غيرها وما علم ان الخلاف المذكور انما هو في الكافر أو المولد المؤمن فؤمن اتفاقاً من  
غير نطق بالشهادتين كالتنفي له عند في عدم النطق بهما ويستحب نطقه بهما ولا يجب الاتي كل صلاة خلافاً لقول  
مالك تجب في العمر مرة واحدة كالحد والصلاة والسلام على سيدنا محمد والاستغفار للصحة والدعاء للدين  
وبنوي بذلك الوجوب عند الاتيان به وما زاد عن المرة فستحب (قوله في اختيار هذه الحكمة المشرفة في قبول  
الايمان الخ) اقتصر المصنف على النفي الثاني وهو قوله ولم يقبل من أحد الايمان الخ لكون الاول وهو جعلها  
ترجيعة يرجع اليه (قوله دون غيرها مما يدل الخ) سواء كان ذلك الغير من الالفاظ كالله واحد ومحمد رسول أو من  
أفعال الجوارح كالصلاة والسيام فلا بد في صحة اسلام الكافر والمرتبين لفظ أشهد بأن يقول أشهد أن لا اله الا  
الله وأشهد أن محمداً رسول الله ولو بالمجعية وان أحسن العرب بنية فلو أبدل لفظاً آخر كان أتى بأعلم بدل أشهد  
أو أسقط لفظ أشهد بأن قال لا اله الا الله محمد رسول الله لم يكف لان الشارع تعبدنا بلفظ أشهد في أداء الشهادة  
وهمل اشتراط أشهد في الثانية اذ لم يأت بالواو فان أتى بها بان قال وأن محمداً رسول الله كفي كما قاله الزايد من  
الشافعية وتبعه الشبرايمسي وهذا بخلاف تشهد الصلاة فإنه لا بد فيه من ذكر الواو بين الشهادتين ولا يشترط  
لفظ أشهد الثانية بل الجمع بينهما وبين الواو من الاكل وانما لم يسن الاتيان بالواو في الأذان لانه يطلب فيه افراد  
كل كلمة بنفس وذلك يناسب ترك العاطف ولا بد أن يعرف معناهما ولو اجاب الابان يعرف ان الله واحد ومحمداً  
رسول وان لم يعرف ان ذلك معناه فلو لقن أعجمي الشهادتين بالعربية فتلفظ بهما وهو لا يعرف معناهما  
لم يحكم باسلامه وأن يرتب فلو عكس في الشهادتين لم يصح على المعتد وأن يوالي بينهما بان لا يطول الفصل بين  
الحكمتين فلو تراخى الثانية عن الاولى مدته طويلاً لم يصح اسلامه على المعتد أيضاً والبلوغ والعقل فلا يصح

في اختيار هذه الحكمة  
المشرفة في قبول  
الايمان بها دون غيرها  
ما يدل على نبوت  
الوحدانية له تعالى  
والرسالة لرسوله صلى  
الله عليه وسلم

اسلام ناصبي والجوهر الاتباع السكون اذا وصفت الناصبي اسلام نزع من أسفه السكران ثلثه يفتنوه فيسقط عنهم  
 حق يؤلف منهم فان أبو ترك عندهم خلافا لابي عفيف في قوله بصحة اسلامه وان لا يظهر منه ما ينافي الانقياد  
 في صريح اسلام الساجد لهم في حال سجودهم والاختيار فلا يصح اسلام السكران اذا كان حيا أو ميتا لان  
 اكرادهم ما يحق والتعجبين فلا يصح الاسلام المعلق والاقرب ما أنكره أو الرجوع عما استباحه مع النطق  
 بالشهادتين ان كان كافر بمبعض فرض مثلا أو استباحة عكرم وان كان عيسوي يافانيد أن يقول وان محمد رسول  
 الله أرسل الي سائر الخلق وما درج عليه الشارح من أنه لا يكفي غير الكلمة المشرفة في الدخول في الاسلام قول  
 ضيق عند المالكية كما تقدم المنبئ عليه ويسرى لابن عرفة واعتمده م من الشافعية وذهب ابن حجر  
 والحنفية وبقية المالكية الى الاكتفاء بكل صيغة دلت على الدخول في الاسلام كاستأوى أو من الله ان لم يرد  
 به الوعد أو أسلمت لله أو الله خالق أو بني احتياط المعصية المنشوف لما الشارح (قوله انها اشتملت على أسيرين  
 عظيمين) أي لعل اشتمالها على مجموع الاصلين لا كل واحد منهما على انفراد لعدم صحة ذلك بالنسبة للاختصار  
 (قوله اختصار حروفها) فانها من غير أشهاد أربعة وعشرون حرفا وحكمة هذا العدد ان الليل والنهار أربع  
 وعشرون ساعة فكل حرف يكفر ذنوب ساعة وكانت حروفها كلها اجوفية وليس فيها حرف من الحروف  
 الشفوية الاشارة الى أنه ينبغي الاتيان بها من خالص الجوف وهو القلب لا من الشفتين فقط ولم يكن فيها حرف  
 مهجم بل كلها اجردة عن البقطة اشارة الى أنه ينبغي ان نطق بها أن يتجرد عن كل ما سواه تعالى قال الفخر الرازي  
 وانما كانت سبع كلمات لان المعصية لا تكون الا من الاعضاء السبعة الاذان والعينان واللسان واليدان والبطن  
 والفرج والرجلان وأبواب جهنم سبعة فكل كلمة منها تكفر معصية عضو وتسد بابا من أبواب جهنم بفضل الله  
 وبرحمته على قائلها (قوله معاني عقائد) الاضافة للبيان والعقائد بمعنى المعتقدات (قوله وذلك) أي هذه الكلمة  
 وقوله من جملة ما خص به الباء داخلة على المقصور عليه أي أنه صلى الله عليه وسلم مقصور على جوامع الكلام  
 ويصح أن تكون داخلة على المقصور رأى جوامع الكلام مقصورة عليه صلى الله عليه وسلم (فان قلت) هذه  
 الكلمة ليست من خصاله صلى الله عليه وسلم لان الانبياء كانوا يقولونها كما يدل حديث أفضل ما قلته أنا  
 والسيرون من قبل لاله الا الله (قلت) الخصيصة بالنسبة لمجموع الكلام الجوامع فاختص به صلى الله عليه وسلم  
 اتيانه بكلام جوامع ولا اله الا الله من جملة ذلك وان لم تكن على حصة خاصة به صلى الله عليه وسلم وقوله من الكلام  
 الجوامع بيان لما الجوامع جمع جامع وهو قليل اللفظ كثير المعنى فقوله التي لا تحصى معانيها صفة كاشفة وقوله  
 ولا يصعب عطف عليه لتمام بيان معنى الجوامع فاما كثرة المعنى قليلة الالفاظ كما هو محل البيان قوله لقلة  
 حروفها لعدم الصعوبة فهو فائدة على ذلك لازمة له وظاهر كلام الشارح ان هذين الاصلين ليسا  
 خاصين بالاله الا الله بل هما صفتان لكل كلمة جامعة لكن عطف قوله ولا يتقبل من أحد الايمان عليهم ما يقتضي  
 أنها أوصاف للاله الا الله وليس كذلك فإسقاطه لكان أولى وقوله بل هي أي المعاني بحسب أي بقدر  
 ما يفتح الله له من أي ما يفهمه أي ان كل واحد يفهم منها بقدر ما قدر له من الفهم قال ابن عطاء الله لو عبر العلماء  
 بالله أبدا عن أسرار كل واحد من كلامه صلى الله عليه وسلم لم يحيطوا بها عما سألهم يقدروها فهم ما قال  
 بعضهم علمت بحديث من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه سبعين عاما وما فرغت منه (فان قلت) في هذه الامة  
 من أن على جوامع الكلام كقولهم المشقة تجلب التيسير فانه يدخل في ذلك جميع رخص الشرع كالقصر والفطر  
 ومسح الخف ثلاثا وغير ذلك مما يبيحه الله القصر وكالفطر والتيسير وترك القيام في الفرض والتخفيف عن الجمعة  
 والجماعة مع حصول التيسير والاستعانة في الحج والتداوى بالنجاسة وابتاحة نظر الطبيب للضرورة وغير ذلك مما  
 يبيحه المرض (قلت) أجاب شيخنا الحنفى بان ما على هذه الامة انما هو من بركة نبيها صلى الله عليه وسلم  
 فكأنه تسكاه به فهو صلى الله عليه وسلم مخصوص من بين الانبياء وأعمهم بجوامع الكلام فلم يتسكاه بها نبي ولا

انها اشتملت على أسيرين  
 عظيمين اختصار  
 حروفها والاشتمال  
 على جميع معاني عقائد  
 التوحيد وذلك من جملة  
 ما خص به رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم من  
 الكلام الجوامع التي  
 لا تحصى معانيها بل هي  
 بحسب ما يفتح الله تعالى  
 لعباده منها ولا يصعب  
 حفظها لقللة حروفها وام  
 يقبل من أحد الايمان  
 الا بها لانه اذا نطق بها  
 وفي جميع ما اشترط في  
 الايمان من العقائد



أتمته بخلاف هذه الأمة فأنها أعطيت جوامع الحكم بركة فيها صلى الله عليه وسلم (قوله بخلاف غيرها) ظاهره  
 ان غيرها لا يور في جميع العقائد وليس كذلك فان قولك الله واحد ومحمد رسول الله لا يور في ذلك لان معناه انه  
 واحد في ذاته وصفاته وأفعاله في وحدة الذات تنفي الحكم المنفصل والمنفصل فيها ووحدة الصفات تنفي ذلك وتقتضي  
 ثبوت جميع الصفات الواجبة له تعالى ويلزم من ثبوتها استعالة أعضادها الآن يقال مرادها ان غيرها لا يور في  
 بجميع العقائد توفية ظاهرة بخلاف لاله الا الله فأنها توفية بذلك توفية ظاهرة باعتبار معناه المتقيد (قوله  
 فعلى العاقل) الفاعل واقعة في جواب شرط مقدر كما أشار إلى الشارح ويصح أن تكون للتفريع على ما قبله  
 وعلى ليست للجواب لا تناقض على عدم وجوب الاكثر منها وانما تجب عند الاسلام وفي الصلاة وعند مالك  
 في العمرة واحدة وانما هي للتخصيص أي التهيج للسنة وهي الاكثر من ذكرها وأل في العاقل  
 للاستغراق أي يسر لمن جرى على طريق العقلاء من الاقبال على المنافع وترك المنكر أن يذكر من ذكرها  
 وأقل الاكثر عند الفقهاء ثمانية عشر كل يوم وليلة وعند الصوفية اثنا عشر ألقا والمراد هنا استغراق الاوقات  
 والاحوال كما سيأتي في الشارح والافضل ترك المسلمين كان منتقلا من الكفر الى الايمان ليحصل انتقاله فورا  
 بخلاف المؤمن فان الافضل له ما لا يستحضر في ذهنه المعبودات الباطلة وينفيها الا أن يأمر شيئا بطريق  
 فيتمتعها وقدره ان من قال لا اله الا الله وما شابهها قدمت له أربعة آلاف ذنب من الكبائر قالوا يا رسول الله فان لم  
 يكن له شيء من الكبائر قال يغفر له ولا يجيرانه رواه ابن النجار عن أنس وبن مشايخنا المالك كور هذا المنفضل  
 في لاله بغير سبع ألفا وذلك أربع عشرة حركة بالاصبع لان كل ألفا حركتان وبعد الله بقدر ثلاث ألفا  
 ولا يفصل بين المسلمين بأن يأتي بكل مذهب في نفس وقال شيخنا العبدوى المراد المذهب الطبعي وهو خلاف ما هو منقول  
 عن مشايخ الطرق العارفين (قوله مستحضرا) حال من فاعل يكثر أي ملاحظا ذلك بقلبه ولو اجبالا بان  
 يستحضر ان معناه الامع ويحقق الا لله ولا يستغنى عن كل ما سواه ومقتضرا اليه كل ما عناه الا الله وهذا  
 أدب من آداب الذكر المقررة في محله فهو ليس شرط في حصول ثوابه لان الذكر القوي موضوع للعبادة نعم  
 يشترط أن لا يقصد به غيره والا فلا ثوابه كأن قال سبحانه الله بقصد التحجب قال ابن عطاء الله السكندري  
 لا تترك الذكر لعدم حضورك مع الله فان غفلت مع وجود ذكره فمضى أن يرفعك من ذكر مع وجود  
 غفلة الى ذكر مع وجود يقظة الى ذكر مع وجود حضور ومن ذكر مع وجود حضور الى ذكر مع وجود غيبة  
 عما سوى الله كور وما ذلك على الله بعزيز (قوله حتى تخرج) سيأتي ما فيه وقوله ان شاء الله تعالى فيه إشارة  
 الى أن حصول ما ذكرناه هو بإرادة الله تعالى لان أكثر الذكرك ليس الاسباب عادية بل ذكر وقته يتخلل منه  
 مسببه لعدم خلق الله فهو المعطى المانع والمطرب من العبادة فهو القيام بما خلق له وهو العبادة ويسمى الامر  
 لسميته متسكلا على قسمته في أرزاق الارواح كما يتسكل عليه في أرزاق الابدان (قوله ما لا يدخل تحت حصر)  
 أي عدم معلوم وحصر الشيء عن ياتيه (قوله بالله) خبر مقدم والتوفيق مجتهد مؤخر وقدم الخير لافادة الخير  
 والباء بمعنى من (قوله لا رب غيره) رب اسم لامعني معها على الفتح وغير بالنصب أو الرفع نعمة والخبر محذوف أي  
 موجود والجملة مستأنفة استئنافا في قول التعليل لما قبلها وهو حصر التوفيق في الله تعالى وتخص الرب  
 من بين أسمائه تعالى إشارة الى أن التوفيق من جملة تربيته تعالى الخاصة (قوله أن يجعلنا) يحتمل أنه أراد  
 نفسه فقط وأتى بنون العظمة لظاهره ولزومها الذي هو تعظيم الله تعالى إياه بتأهيله للعالم امتثال لقوله تعالى وأما  
 بنعمة ربك فحدث ولا ينافية ان مقام الاله عايقه في الاله والخضوع لان الداعي اذا نظر لنفسه احتقرها بالنسبة  
 لعظمة الله تعالى واذا نظر لتعظيم الله لعظمته وقدم نفسه عليه ابدأ بنفسه ثم من تعول ويحتمل أنه أراد  
 نفسه واخبر انه المسامح شفقة عليهم وعناؤا لى لان العادة في الجمع أقرب في القول لبركتهم (قوله وأحببتنا)  
 جمع حبيب بمعنى محب أي من يحب المؤلف فيشمل من يأتي بهد كاشفا لا معنى محبوب كما نقل عن المنان

بخلاف غيرها (ص)  
 فعلى العاقل أن يذكر  
 من ذكرها مستحضرا  
 لما احتوت عليه من  
 عقائد الايمان حتى  
 تخرج مع معانيها بحسبه  
 ومنه فانه يرى لها من  
 الاسرار والهجائب ان  
 شاء الله تعالى مالا  
 يدخل تحت حصر  
 وبالله التوفيق لأرب  
 غيره نسألك سبحانه  
 وتعالى أن يجعلنا  
 وأحببتنا

وحينئذ فهو من عطف الخصاص على العام على الاحتمال الثاني المتقدم وأتى به ليحصل الاطناب أى الاكثار في الدعاء الذي هو مطلوب حديث ان الله يحب المذبحين في الدعاء (قوله عند الموت ناطقين) أى لاجل أن تدخل الجنة من غير سابقة عذاب لما ورد من كان آخر كلامه من الدنيا لا اله الا الله دخل الجنة أى مع السابقين وروى أحمد والحاكم عن معاذ بن جبل مرفوعا من كان آخر كلامه لا اله الا الله سوره الله على النار (قوله عالمين بها) أى معتقدين مدلولها وهو ما اشتملت عليه من العقائد المتعاقبة بالله تعالى ورسوله ناعا أتى بذلك للإشارة إلى أن مجرد النطق بها لا ينفع أصلاً والنفع المعتد به (قوله على سيدنا محمد) في بعض النسخ سيدنا محمد ولا تارك قدم فيه السيد على المولى لأن السيد في اللغة هو الذي يفزع اليه في الشدة والمولى الماصر والنصر لا يكون إلا بعد الفزع وهذا المعنى هو المناسب هنا وهذا يدفع ما يقال ان الاولى تقديم المولى على السيد لان الثاني لا يحتمل غير صفة الكمال لانه خاص بالمعتق بخلاف الاول فانه مشترك بينهما وبين المتيق والمعتق في البلاغة سلوك طريق الترقى اذا كان الابن أغص من مادونه مشتملا عليه كقولهم عالم نحرير وجواد فياض وحاصل الدفع ان تفسيرهما بما ذكر تفسير فقهي وليس مراداهما وتفسيرهما اللغوي ما تقدم وهو المناسب هنا لانه صلى الله عليه وسلم فزع الى الخلاقين وينصرونهم دنيا وأخرى (قوله كلما ذكره اذا كرون الخ) الضمير الاول لله تعالى والثاني للنبي صلى الله عليه وسلم يصح أن يكون الضمير ان للنبي صلى الله عليه وسلم والاول أولى لان انما كرون الله تعالى باسمه أو بعبادته أكثر من الغافلين عنه والغافلين عن النبي صلى الله عليه وسلم وهم الكافرون أكثر من انما كرون له وهم المؤمنون به لانهم بالنسبة للكافر بن كالشجرة البيضاء في الثور والاسود فذكر الكثير في جانب الله تعالى وفي جانبه صلى الله عليه وسلم فيكون ذلك أبغ في دوام الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم وأيضا فيه مناسبة بينهما في الكثرة بخلاف ما لو جعل الضمير ان للنبي صلى الله عليه وسلم فانه لا بألفية حية من ولا مناسبة وفي رواية بضمير الخطاب فيهما وفي رواية بضمير الخطاب في الاول والقيبة في الثاني وفي رواية بالعكس فالصريح أن مع القيبة فيهما الخطاب فيهما القيبة في الاول دون الثاني العكس والواقع في كلام المصنف هو الاول (فان قلت) هل يصح عود الضمير بن لله تعالى لانه يوصف عادة بكثرة ذكره والفلة عنه ويكون فيه التفات على رواية الخطاب (قلت) وان كان محتملا لاسكن لا يحسن لان هذا المقام ليس مقام التفات فيما يظهر هكذا اقال الشنواني ومقتضاه ان ذلك حسن على رواية القيبة فيهما لعدم الالتفات حينئذ اسكن الاول أولى لما روي من صلى جهنم الصيغة الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه قال محمد بن عبد الحكم رأيت الشافعي رضي الله تعالى عنه في المنام فقلت ما فعل الله بك يا امام قال رحمني وغفر لي وزففت الى الجنة كما تزف العروس فقلت بماذا بلغت هذا الحال قال بما في كتاب الرسالة من الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قلت وكيف تلك الصلاة قال اللهم صل على محمد بعد ما ذكر لك انما كرون وغفل عن ذكره الغافلون قال فلما أصبحت أخذت الرسالة ونظرت فوجدت الامر كما رأيت وقال بعض الصالحين رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ما جزاء الشافعي عندك حيث قال في كتابه الرسالة وصلى الله على سيدنا محمد بعد ما ذكر لك انما كرون وغفل عن ذكره الغافلون فقال صلى الله عليه وسلم جزاؤه عندي انه لا يوقف للحساب واختلف فيمن صلى بنحو هذه الصيغة هل يحصل له ثواب بعد من صلى تلك العدة أولا فذهب المحققون الى أنه يحصل له ثواب صلاة واحدة لكنه أعظم من ثواب الصلاة المجردة عن ذلك وذهب بعضهم الى أنه يحصل له من الاجر عدد من صلى تلك العدة (قوله ورضي الله) مذهب السلف ان الرضا ثابت لله تعالى ولا يعلم الا هو ومذهب الخلف يؤولونه بالانعام أو ارادته فهو اما صفة فعل بمعنى الانعام أو صفة ذات بمعنى ارادة الانعام والاول هنا أولى لان هذه جملة دعائية والدعاء انما يكون بمستقبل لم يوجد في الحال و ارادة الله تعالى قديمة يستحيل تجدد حاجتي يتعلق بها الدعاء ويجوز ارادة الثاني باعتبار تعلق الارادة بالتنجيز في الحادث

عند الموت ناطقين  
بكلمتي الشهادتين عالمين  
بها وصلى الله على سيدنا  
محمد وعلى آله وصحبه  
وسلم كلما ذكره  
انما كرون وغفل عن  
ذكره الغافلون ورضي  
الله تعالى عن أصحاب  
رسول الله أجمعين وعن  
التابعين لهم

لا يسهل تحقيقه بحسب ذلك التعاقب هو الانعام فبر جمع الاول والرضا على رتبة من العفو والمغفرة لان العفو  
 هو الذنب وعدم العفو به عليه والمغفرة ستره وعدم العفو به عليه وان لم يمح فانا قال مطرف بن عبد الله بن  
 الشيخير اللهم ارض عنا فان لم ترض فاعف فان اولى به هو غير راض عنه ويسن الترضي والترسم  
 على الصحابة ومن بعدهم من العلماء والعباد والاخير ولا يختص بالصحابة (قوله باحسان) المراد به مطلق  
 الايمان فتدخل العصاة لانهم اوججوا الى الدنيا من غيرهم وليس المراد به حقيقة فهو هي أن تعبد الله كأنك تراه  
 لقصوره عن أشقياء الامة (قوله لي يوم الدين) اعترض بان هذا الدعاء لا يتناول الا من استمر على التوبة الى  
 يوم الدين ولا يشمل من مات قبله وأجيب بان في العبارة حذف التقدير ومن تبعهم طائفة بعد طائفة الى يوم الدين  
 فالمستقر هو الطوائف المتتابعة ولا شك في بقائهم لكن لا بد من تقدير مضاف أي الى قرب يوم الدين وهو الزمن  
 الذي تاتي فيه الرياح اللينة التي تهب على المؤمنين فيموتون بها وذلك قبل النفخة الاولى ولا يموت بتلك النفخة  
 الا الكفار (قوله وسلام) أي عظيم فالتمنون للعظيم وهذا اقتباس من القرآن وقوله والحمد لله رب العالمين ختم  
 كتابه بذلك لانه آخر دعوى المؤمنين في الجنة ولان الدعاء اذا ختم به كان علامة على اجابته وعبر بجمع القلة  
 اشارة الى أن العوالم وان كثرت قليلة بالنسبة الى قدرته تعالى على أكثر منها كما مر على ان جمع القلة اذا قرن  
 بالواضيف انصرف الى الكثرة بوضع آخر (قوله من أعظم الامور) عبر عن التبعيض لان كلامه تعالى  
 أعظم منها وكذا الايمان بالله تعالى وهي أفضل من الحمد لله تعالى على الصحيح فخر أفضل ما قلته أنا والنبليون من  
 قبلي لا اله الا الله وقال بعضهم الحمد لله أفضل واستدل بحديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري مر فوعا من قال لا اله  
 الا الله كتب له عشرون حسنة وحط عنه عشر وسبئة ومن قال الحمد لله رب العالمين كتب له ثلاثون حسنة وحط  
 عنه ثلاثون سبئة وورد بان حسنات لا اله الا الله وان كانت أقل عند اقصي أعظم كفاؤا بان ذلك معارض بالحديث  
 المتقدم (قوله تعين على العاقل الخ) المقصود التحضض كما مر أي نذب نذبا مؤكدا وقوله الذي يريد الفوز صفقة  
 كاشفة ان أراد بالعاقل كمال العقل ومخصصة ان أراد به من عنده أصل العقل (قوله وعلى كل حال) أي قائما  
 قاعدا الا في وقت قضاء الحاجة والجماع الصلاة فخر أحمد عن أبي سعيد مر فوعا أكثر ذكر الله تعالى حتى يقولوا  
 مجنون وخبراً أكثر واذا ذكر الله تعالى حتى يقول الملائكة انكم صرتم (قوله وأراد بقوله حتى تخرج الخ)  
 هذا جواب عما قبل ان الاستزاج من خواص الاجسام كما تزاج الماء بالعسل أي اختلاطه وحاصل الجواب أن  
 المراد به شدة التمكن مجازا بحيث اذا تركه جرى على لسانه وقلبه بغير اختياره ويحتمل أن المراد به حقيقة  
 وهو الاختلاط أي السرمان الاطنى كما تزاج الماء بالعود الاخضر لانه اذا دثرس ذكرها اختلطت بدمه وولج  
 حقيقة أي سرى في ذلك ان لا كشار من اجراء الشئ على اللسان يستلزم حضوره في الجنان الذي هو رئيس  
 الاعضاء وتبعه وتنصف بوضعه ويدل لذلك ما حكى عن بعضهم من تهليل دمه حين قطعت رأسه وعن بعضهم  
 من تهليل لسانه وشعره حالة النوم وكما يقول الله تعالى فما فتوا جذا فاصاب رأسه حجر فشججه وسال دمه على  
 الارض فكتب عليه الله وحكى ان زليخا فكتبت دمه يوسف يوسف فهو مزاج سرمان كسرمان  
 الماء في العود الاخضر والبار في المحم لان الروح السارية في جميع أجزاء البدن تتكيف بها الاماسي كما تزاج جسم  
 باخر (قوله فلا يلهج) يفتح الهاء من باب تعب قال في المصباح يلهج بالشئ يلهج له جان باب تعب أولع به اهأى  
 لا ينطق الا بها لانه لا يبد منه لهاشه مثلا (قوله ومعناها) معطوف على النطق أي وغلبة معناها أي استحضاره  
 وقوله حتى لا يفترا الخ كالتفسير الغلبة المأكورة فالمراد بها الدوام الا بحد لا بد منه كما مر وقوله عن استحضاره  
 معناه أي لو بطريق الاجمال كما مر (قوله ما يحكي) بالتحميم والحناء أي زين وقوله من المعارف الخ بيان لما المراد  
 بالمعارف العلوم الدينية والادوية وما لا وصف ساذكره بقوله فمناها من الاوصاف على حذف مضاف أي من الاوصاف بها  
 ليصح الاخبار عن ذلك بقوله الاوصاف بالزهد انهم الراي وقد تفتح لانه قلة الرغبة في الشئ واصطلاحا

باحسان الى يوم الدين  
 وسلام على المرسلين  
 والحمد لله رب العالمين  
 (ش) فاذا كان قدر هذه  
 الحكمة المشرفة من  
 أعظم الامور العظام  
 تعين على العاقل الذي  
 يريد الفوز بما لا يكيف  
 من النعيم أن يكثروا  
 ذكر هذه الحكمة المشرفة  
 في كل وقت وعلى كل حال  
 وأراد بقوله حتى تخرج  
 الخ غلبة النطق بها على  
 لسانه فلا يلهج الا بها  
 ومعناها على قلبه حتى  
 لا يفترا لسان عن الذكر  
 ولا القلب عن استحضار  
 معناها وقوله فانه يرى لها  
 من الاسرار والجنائب  
 ان شاء الله تعالى مالا  
 يدخل تحت حصر أراد  
 بالاسرار والله أعلم ما  
 يحكي الله به باطنه من  
 المعارف والادوية  
 المحمودة فمنها الاوصاف  
 بالزهد والمراد به خدوا  
 الباطن من الميل الى  
 العاني وفتح القلب من  
 الثقة بزايل



ما ذكره بقوله وانما ادبه شاول البطون الخ أي تجرد القلب من سائر ما يتعلق بالأمور الدنيوية من مال وبنين وغير ذلك وليس المراد به الخلق من البراءة والنافع للداروي عن جابر عن قوعا اللهم رشح على الدنيا وزخرفها فيها وصلى الله عليه وسلم لا خير في حب المال يصل به رجوه ويؤدي به أمانته يستغنى به عن خلق ربه وقوله وفرغ القلب عطف على خاوم عطف اللازم على المزوم أو النفس وقوله من الثقة أي الوثوق بزائل فإذا كان عنده دراهم أو دنانير لا يشق به أن يثق بالله تعالى (قوله وان كانت اليد مغمورة) بالعين المغمورة من الغمر وهو الماء الكثير الغطية أي مأوأة أو بالعين المهملة من العماره وأشار بذلك إلى أن وجود المال لا ينافي الزهد وإن شرطية وقوله فعلى سبيل الخ جواب الشرط أي فيلاحظ أن ذلك إنما هو على سبيل العارية المحضة أي الخالية عن شئبة التملك فينتظر رجوعها لصاحبها بأن يأخذ الله منه المال متى شاء ويعطيه لمن شاء وقوله وتصرفه أي ويلاحظ أن تصرفه في ذلك المال تصرف الوكالة الخاصة أي القاصرة على الموكل فيه بان يتصرف الأذن الشرعي فلا ينفعه إلا في الوجه الذي أذن فيه الشرع لا فيما همى عنه ولا في شهوات نفسه كما أن الوكيل الخاص لا يجوز له أن يتصرف في مال الموكل إلا بما أذن له فيه وفي هذا إشارة إلى أن الأغنياء وكلاء على الفقراء فينبغي لهم الاتفاق عليهم كما أذن لهم الموكل وهو الله تعالى قال لم يهاوا عز لهم (قوله ينتظر الخ) جملة حالية أي حال كونه منتظرا العزل من المال وقوله وغيره كذهاب المال ونزعه منه فإذا نزعه الله منه فقد ورد الشيء عليه ولا يحزن على ذلك فن كان بهذه الصفة هو وجود المال وكثرته عنده لا ينافي زهده وقوله مع كل نفس متعلق به تظن (قوله ذلك) أي ما تقدم من فرغ القلب من الثقة بزائل الشيء هو معنى الزهد ينفي عن النفس التعلق بما لا بد من زواله وهو الدنيا ويرغب فيها بما يبقى نفعه وهو طاعة الله تعالى لما روى الطبراني عن ابن عمر عن جابر عن أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ينجي من النار قلب ولا ينجي من الفقر قلب (قوله ومنها) أي من الأوصاف المحمودة التوكل وهو لغة اظهار الجبر والإعتماد على الغير واصطلاحا ما ذكره بقوله وهو الثقة بالوكيل الحق وهو الله تعالى والمراد بالحق الثابت الدائم الذي لا يقبل العدم أصلا والمراد به من هو حق في وكالته أي أنه متكفل لتحقيق ما من غير شك وإذا كان كذلك فينبغي عدم الالتفات لغيره تعالى خصوصا طالب العلم فإن الله تعالى يرزقه من حيث لا يعلم ولا يدري وأيضا فأن الله تعالى جعل لكل انسان نصيبا طاب العلم من تعب في المطالعة وغيره فلا ينبغي التفاته لجهة من الجهات قال ابن الحاج لا ينبغي للعالم إذا انقطع سلوكه أن يترك الوظيفة أو يذهب إلى بعض الأمصار لينقطعها لأن رزقه مضمون لا يتحصص في جهة دون أخرى الحديث من طالب العلم تكفل الله برزقه أي يسره له بلا مشقة في المادرس والمطالعة وهذا من كرامات العلماء والإفهام تكفل برزق الخلق أجمعين ولأنه صار ينقل من الله إلى عباده فهو في مقام الرسالة فلا يليق منه ذلك ولا عذر له في الطلب لأجل العائلة لأنه أولى من يشق به في المنع والعطاء فاذا ترك ذلك فتح له من غيبه ما هو أحسن منه لأن عادة الله مستمرة برزق من هذا حاله من غير باب يقصده ويقطع عنه ذلك اختبار يرى صدقه في عاينه وعمله (قوله بحيث يسكن) أي القلب عن الاضطراب أي الانزعاج والتعلق عند تعذر الأسباب أي أسباب المعيشة ولما قال أبو حامد الغزالي منذ ثلاثين سنة لو صار في الأرض حديد لا تنبت النباتات والسماء فيها سلا لا تمطر والأشجار لا تثمر لا يتقلب قلب من جهة الرزق جناح بموضوعة القوة الاستسلام ولما كان التوكل عليه تعالى من لوازم الإيمان الكامل فينتفي بالتفاته عن رزقه في قوله تعالى أنه ليس له سلطان على الدين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون أي ليس للشيطان قدرة ولا ولاية على أن يحمل المؤمنين المتوكلين على ذنب لا يغفر كما قاله سفيان الثوري رضي الله عنه قال ابن عطاء الله السكندري هذه الآية تدل على أن من صمم إيمانه بالله تعالى وتوكله عليه لاسلطان للشيطان عليه لأن الشيطان إنما يأتيك من أحد وجهين أما بقتك في الاعتقاد وأما

وان كانت اليد مغمورة  
بمال حلال فعلى سبيل  
العارية المحضة وتصرفه  
فيه بالأذن الشرعي  
تصرف الوكالة الخاصة  
ينتظر العزل عن ذلك  
التصرف بالموت وغيره  
مع كل نفس وذلك ينفي  
عن النفس التعلق بما لا  
بدل من زواله ومنها  
التوكل وهو ثقة القلب  
بالوكيل الحق بحيث  
يسكن عن الاضطراب  
عند تعذر الأسباب  
بمسبب الأسباب



بركونك الى الخلق واعتمادك أمانك في الاعتقاد فالاعتقاد ينفيه وأما السكون الى الخلق والاعتماد  
فالتوكل على الله ينفيه وورود التدبيرات والوسواس على القلوب نور الايمان بذهابها لاستقراره في قلوب  
المؤمنين خصوصاً اذا التجأ الى الله في دفعه الماروي انه لما نزل قوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض  
عن الجاهلین قال صلى الله عليه وسلم فكيف بالغضب يارب فنزل وما ينزغك من الشيطان نزغ أي يصيبك  
وسوسة الشيطان فاستعان بالله أي اجأ اليه في دفعه عنك والخطاب له صلى الله عليه وسلم والمراد أمة لانه صلى الله  
عليه وسلم معصوم من قبيل الوسوسة (قوله ولا يفسد) أي لا يفسد في توكله تلبس ظاهره بالاسباب كالصناعة  
والتجارة وما طي السواء له منة لان التوكل محله القلب وحركة الظاهر لا تنافيها وهذا إشارة الى ما عليه جمع من  
ان الاشتغال بالاسباب لا ينافي التوكل (قوله ومنها الحياء) بالحياء وهو في اللغة انقباض وخشية يحجبها الانسان  
من نفسه عند ما يطاع منه على قبيل الصوفية خلق يبعث على ترك التبعيض وفعل الجليل أو هو عمرة المشاهدة  
والمرافعة أما بالقصر فيطلق على المطر والخصب وفرج الناقة وقد عكف القاموس (قوله بتعظيم الله) الباء  
للسببية وقوله بدوام الخ متعلق بتعظيم فالباغية للتعظيم وقوله وامتثال الخ من عظم اللازم على المزموم وقوله  
بالامساك الباء الساخلة عليه للابسة وقوله أي بالله تعالى والباغزة لعدة أو بمعنى من أي الشكوى منه تعالى الى  
الحجزة بفتح الحاء جمع عاجز وقوله والفقر اعطيت تفسير والمراد بهم جميع المخلوقات لان كلهم محتاجون اليه  
تعالى في جميع أمورهم لا يقدر ان على دفع ما نزل بل لا أن ارادة الله تعالى وأوجده على أيديهم فينبغي أن  
تشكوا اليه تعالى درنهم ولذا قيل استعانة مخلوق بمخلوق كاستعانة مسجون بمسجون فتمكره الشكوى  
للمخلوقات من فقر أو مرض أو نحوها الا ان نحو طيب كصديق وقريب فيذكر له ما به لا على وجه التضجر بل  
على وجه الاخبار مع الاستعانة بالله في ازالته (قوله ومنها الفنى) بكسر أوله مع القصر ضد الفقر أما مع الميم وكسر  
أوله فهو انشاد الشعر أو مع فتحه فهو النفع (قوله بسلامته) الباء للسببية وقوله من فتن الاسباب يحتمل ان  
الاضافة حقيقية أي من الامتحانات والمصائب التي تحصل بالاسباب كالتجارات ونحوها ويحتمل انها للبيان أي  
فتن هي الاسباب والفتنة كل ما يشغل عن الله تعالى من مال ودين وغيرهما أي انه اذا اشتغل بالذ كر لا يلتفت  
الى الاسباب لانها فتنة (قوله فلا يعترض على الاحكام) أي تقادير الله تعالى للامور والمحكوم به من فقر أو  
عدم اعطاء أو نحو ذلك وقوله بل وأي بالنسبة لما مضى كان يقول لو أنيت في الصباح لادركت درهما أو لو كان  
عندي مائة لساويت الاغنياء في كذا وقوله واعمل بالنسبة للمستقبل كان يقول اعلى أذهب الى الأمير فيعطيني  
شيأاً وجه الاعتراض في ذلك ان قوله المذكور يشعر بعدم يقينه بالله تعالى وعدم رضاه بقره ففيه اعتراض  
ضمني أو يقال المراد بالاعتراض بالنسبة لانه عدم الانقياد والتسليم لله تعالى ومحل ذم الاتيان بلوولعل اذا كان  
على وجه الاعتراض كما علمت أما اذا لم يكن على وجه الاعتراض فلا ضرر فيهما ولا كراهة فقد ورد في  
الاحاديث كخبر أجي وأبي يعلى وابن حبان والحاكم عن أبي سعيد مر فوعا لو أن أحدكم يعمل في صخرة صماء ليس  
بها باب ولا كوة فخرج عمله للناس كأنها ما كان وخبر أبي نعيم في الحلية عن جابر مر فوعا لو أن ابن آدم هرب  
من رزقه كما هرب من الموت لادركه رزقه كما يدركه الموت وخبر الترمذي والحاكم عن أنس كان اخوان أحدهما  
محترف والآخر منقطع في الصناعة فشكا المحترف أخاه فقال صلى الله عليه وسلم لعلك ترزقه (قوله والتدبير) هو  
بالنسبة للخلق النظر في عواقب الأمور ولاجل أن تقع على الوجه الاكمل وبالنسبة لله تعالى ايقاع الاشياء على  
الوجه الاكمل (قوله الملك) بكسر اللام أي المتصرف بالأمر والنهي في الأمور من مأخوذ من الملك بالضم  
وهو المتصرف بالأمر والنهي فهو أبلغ من مالك المأخوذ من الملك بالكسر وهو المتصرف في الاعيان المماوكة  
(قوله الوهاب) أي المعطي بلا عوض عاجل ولا آجل (قوله وهو نفث يد القلب) شبه القلب بشخص له يد  
استعاره بالكنائية واليد تخيل والنفث ترشيح وقوله حرسوا كشاراً منصوباً على التمييز أي من جهة الحرص  
على الدنيا والا كشار منها والثاني لازم للثبوت غالباً لان الشخص يحرس عليها لأجل أن تسكن وقوله وسكوت

ولا يفسد في توكله  
تلبس ظاهره بالاسباب  
اذا كان قلبه فارغاً منها  
يستوى عنده وجودها  
وهدها ومنها الحياء  
بتعظيم الله عز وجل  
بدوام ذكره وامتثال  
أمره ونهي بالامساك  
عن الشكوى به الى  
الحجزة والفقر غير  
ومنها الفنى وهو هنا غنى  
القلب بسلامته من فتن  
الاسباب فلا يعترض  
على الاحكام بلوولا  
بلعل لعله بمن صدرت  
منه شروبل المنفرد  
بخلق والتدبير الملك  
الوهاب ومنها الفقر  
وهو نفث يد القلب  
من الدنيا حرصوا كشاراً  
لقطعه بان حاجته  
ليست عند شيء منها  
وسكوت اللسان عنها  
بالسكينة مدحاً وما

